Isnatin Ulfah, M.H.I

HARMONI YANG TERUSIK

Pengalaman Muslim Klepu Menjaga Harmoni dari Ekpansi Fundamentalisme Islam



STAIN Ponorogo Press



Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.

Isnatin Ulfah, M.H.I

HARMONI YANG TERUSIK: Pengalaman Muslim Klepu Menjaga Harmoni dari Ekpansi Fundamentalisme Islam

Editor:
Mambaul Ngadhimah



STAIN Ponorogo Press

Judul Buku:
Harmoni yang Terusik:
Pengalaman Muslim Klepu Menjaga Harmoni dari Ekpansi Fundamentalisme Islam

Perpustakaan Nasional:
Katalog Dalam Terbitan (KDT)
viii+ 138 hlm.: 14,5 x 21 cm
ISBN: 978-602-9312-95-3
Cetakan Pertama, Desember 2016

Penulis:
Isnatin Ulfah, M.H.I

Editor:
Mambaul Ngadhimah

Desain Sampul:
Audina

Tata Letak:
Zaskia

Diterbitkan oleh:



STAIN Ponorogo Press
Jl. Pramuka No. 156 Ponorogo
Telp. (0352)481277
E-mail: stain_popress@yahoo.com

Dicetak oleh:
Nadi Offset
Jl. Nakulo No. 19A, Dsn. Pugeran, Sleman, Yogyakarta
Telp. (0274)4333626, ***e-mail.*** kantornadi@gmail.com

Isi tulisan menjadi tanggung jawab penulis.

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur bagi Allah Swt. atas perkenan-Nya, buku dengan judul ***Harmoni yang Terusik: Pengalaman Muslim Klepu Menjaga Harmoni dari Ekpansi Fundamentalisme Islam*** ini dapat dirampungkan. Sholawat dan salam semoga senantiasa terlimpahkan kepada Rasul Muhammad Saw. beserta keluarga, sahabat, dan para pengikutnya sampai hari kiamat.

Sampai hari ini, membicarakan Klepu tidak bisa dilepaskan dari *issue* toleransi beragama antara umat Islam dan Katolik. Klepu, desa kecil di ujung timur Ponorogo itu, bahkan menjadi perbincangan internasional terkait keberhasilan warganya mengelola kehidupan yang toleran dan harmonis di tengah perbedaan keyakinan beragama yang dianut warganya. Bertetangga, bersaudara, bahkan satu rumah tapi beda agama bukan menjadi halangan serius bagi keluarga di Klepu untuk tetap menjalankan aktivitas ibadah maupun kemasyarakatan sehari-hari. Harmoni dan toleransi, kata itu selalu identik dengan Klepu. Harmoni tersebut dapat dikelola dengan baik, ditengarai karena masyarakat Klepu memiliki kesadaran yang sama sebagai orang Jawa yang menjadi simpul ikatan persaudaraan di antara mereka. Sekalipun di permukaan mereka bisa memeluk agama formal yang beragam, namun mereka disatukan oleh dunia batin yang sama

yaitu kejawen. Kejawen inilah yang menjadi simpul dan mengikat mereka dalam menjaga keseimbangan sosial di tengah ketegangan-ketegangan sebagai masyarakat yang majemuk.

Tetapi harmoni dan keseimbangan ikatan sosial tersebut hari ini sedang terusik. Islam kejawen yang menjadi faktor penting harmoni tersebut, beberapa tahun terakhir mendapat tantangan dari *para pendatang* yang menggugat eksistensinya. Dengan semangat ingin mengembalikan Islam murni, kelompok yang didentifikasi sebagai fundamentalisme Islam tersebut, berusaha memerangi apa yang mereka tuduhkan bid'ah dan takhayul yang selama ini dipraktekkan muslim Klepu. Di sisi lain, fundamentalisme Islam juga sedang berupaya memisahkan dengan tegas antara umat Islam dan Katolik dalam ikatan sosial. Bagi fundamentalis, Islam kejawen yang dipraktekkan umat Islam Klepu selama ini, telah menyebabkan kelemahan umat Islam dalam memahami agamanya sehingga umat Katolik dengan mudah menguasai umat Islam.

Ekpansi kelompok fundamentalis ke desa Klepu ini tentu mengkhawatirkan banyak kalangan yang selama ini melihat Klepu sebagai cermin harmoni di tengah perbedaan. Masyarakat Klepu sendiri sesungguhnya mulai terusik, ada keinginan yang kuat dari beberapa kalangan terutama para tokoh agamanya untuk tetap menjaga harmoni melalui perilaku sosial-keagamaan yang sudah mereka jalankan turun temurun. Berdasarkan paparan di atas, buku ini berupaya mencari jawaban upaya apa yang dilakukan Muslim Klepu dalam mempertahankan

harmoni di tengah upaya purifikasi yang dilakukan fundamentalisme Islam.

Penelitian yang akhirnya dapat diterbitkan jadi buku ini tentu tidak lepas dari support, motivasi, dan kontribusi berbagai pihak menjadi faktor penting bagi kesuksesan penelitian ini. Oleh karena itu, ungkapan terima kasih tidak terhingga penulis sampaikan kepada Ibu Dr. Hj. Siti Maryam Yusuf, M.Ag, Rektor Institut Agama Islam Negeri (IAIN Ponorogo), P3M yang telah menfasilitasi penulis sejak penelitian hingga penerbitan buku ini, teman sejawat dosen STAIN Ponorogo yang telah meluangkan waktu untuk berdiskusi intensif dengan penulis sehingga penulis mendapatkan banyak masukan dan pencerahan untuk kesempurnaan penelitian ini, semua informan penelitian ini yang dengan semangat persaudaraan mau berbagi informasi tentang kondisi Klepu sejak masuknya fundamentalisme Islam di Klepu hingga kondisi Klepu hari ini. Suami dan anak-anak penulis yang sangat mengerti ketika penulis "*repot*" dan "*meninggalkan*" mereka sesaat karena harus segera merampungkan tulisan ini. Serta semua pihak yang tidak mungkin disebutkan satu persatu, yang telah membantu penulis hingga terbitnya buku ini.

Sebagai hasil penelitian, buku ini tetap terbuka bagi kritik, saran, masukan, dan evaluasi demi perbaikan di masa yang akan.

Ponorogo, 25 November 2016

Isnatin Ulfah M.H.I

DAFTAR ISI

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Membicarakan keragaman keagamaan yang penuh toleransi dan harmoni, Klepu sebuah desa di pedalaman Ponorogo adalah cermin toleransi dan harmoni yang sangat tinggi antara Muslim dan Katolik. Tidak mengherankan jika Klepu yang sebenarnya hanya sebuah desa kecil di ujung Timur Ponorogo, telah menjadi perbincangan nasional bahkan internasional terkait keberhasilan warganya yang bisa hidup rukun di tengah perbedaan keyakinan keragaman keagamaan yang kompleks.

Memang sejak tahun 1980-an, Klepu menjadi cermin toleransi yang sangat tinggi antara umat Islam dan Katolik. Toleransi itu bisa terjadi terutama karena mereka memiliki identitas yang sama, sama-sama sebagai orang Jawa. Toleransi tersebut berhasil dikelola dalam bingkai budaya Jawa yang kuat. Betapapun begitu, adalah sebuah pemikiran yang naïf jika membayangkan dua kelompok umat beragama tersebut hidup tanpa konflik, karena bagaimanapun juga ada saat-saat di mana keduanya terlibat dalam sebuah hubungan yang tegang, kehilangan kepercayaan, dan saling memandang dengan sikap yang curiga. Akan tetapi, seluruh kisah ketegangan di antara mereka hanyalah sebuah titik kecil yang berdampingan

dengan hasrat untuk tetap rukun dalam membentuk sebuah kontinum ketenangan-ketegangan yang dinamis. Hal itu karena, orang Klepu tetap terikat pada kultur yang sama, Jawa.

Orang Klepu sendiri biasa menyatakan bahwa mereka terikat dalam tradisi yang sama. "*Podo Jowone*" (sama-sama Jawa) adalah ungkapan yang selalu disampaikan orang Klepu setiap kali mereka menerangkan kerukunan di antara mereka. Untuk melihat praktek kultural Jawa yang paling menyatukan orang Muslim dan Katolik Klepu adalah slametan. Slametan adalah peristiwa komunal, tapi slametan yang dilakukan di Klepu tidak mendefinisikan komunitas secara tegas. Proses slametan disetujui dan dilakukan bersama, namun setiap orang memiliki maknanya sendiri. Semua peserta baik Muslim maupun Katolik disatukan, tapi slametan tidak mewakili pandangan siapapun. Hal itu seperti alunan irama polifonik. Setiap unsur mengalunkan nadanya sendiri-sendiri. Sesekali masing-masing ingin mendominasi, tapi seluruhnya menciptakan keseimbangan antara konflik dan harmoni.[1] Di atas landasan kejawaan inilah sesungguhnya orang Jawa, termasuk Klepu, memperlakukan agama-agama formal yang dipeluknya.

Agama bagi masyarakat Klepu bukan sebuah identitas yang terlalu penting. Agama bukan sebuah harta yang terlalu mewah sehinga harus ditimang-timang dengan hati-hati dan dipertahankan teramat serius.[2]

---

[1]Ahmad Zainul Hamdi, "Beragam Agama, Satu Jawa: Ketenangan dan Ketegangan dalam Hubungan Islam Katolik di Klepu Ponorogo" dalam *Jurnal Istiqro'*, Vol 08, No 1, 2009, 6.

[2]Bisa jadi kondisi tersebut, sebagaimana digambarkan Geertz bahwa Islam bagi kalangan ini hanya sebuah kulit luar yang tidak memengaruhi apapun

Yang penting adalah bagaimana hidup bersama. Dalam konteks ini, kekerabatan memainkan peran yang sangat penting dalam relasi sosial masyarakat Klepu, dibanding agama. Jika masyarakat umum menjadikan agama untuk melakukan identifikasi masyarakat, maka hal ini tidak berlaku bagi orang-orang Klepu. Kesatuan sosial diikat dalam unit-unit kekerabatan. Bahkan, di kalangan tokoh agama pun, di Klepu agama tidak menjadi halangan dalam menjaga kesatuan kekerabatan mereka.[3] Tidak mengherankan jika dalam keluarga masyarakat Klepu, sangat mudah ditemukan pemeluk agama yang berbeda.

---

dalam orientasi kesadaran dan hidupnya. Islamnya hanya Islam *marmoyo* (Islam dagelan atau Islam tidak serius). Di KTP memang tertulis Islam, tapi itu hanya *ngaku* Islam saja. Jadi pengertian Islam itu tidak punya. Islam *marmoyo* adalah Islam yang menganggap bahwa seseorang yang telah sunat (khitan) dianggap secara otomatis beragama Islam. Namun tata cara penyembahan Tuhan, tetap sebagai pengikut kejawen yang tulen. Apa yang disebut dengan Islam *marmoyo*, atau yang banyak kalangan menyebutnya dengan istilah Islam KTP adalah muslim nominal sebagaimana yang dikonsepsi Geertz dengan istilah *abangan*-nya. Ada juga yang menggunakan istilah Islam *natbiti*, untuk menggambarkan orang-orang Islam Klepu pada saat itu, yaitu Islam *sunat-rabi-mati* (khitan, menikah dan meninggal). Dalam arti bahwa mereka melakukan sunat (khitan), ketika menikah mereka diajari melafalkan syahadat, dan ketika meninggal dimakamkan menurut tata cara Islam. Keislaman mereka sesungguhnya hanya ditandai oleh tiga upacara peralihan tersebut. Di luar itu mereka sepenuhnya adalah orang-orang Jawa yang lapisan terdalam batinnya dipahat dengan ajaran-ajaran kejawen. Hal yang sama juga terjadi pada pemeluk Katolik. Mereka tidak benar-benar memahami Katolik yang dipeluknya. Fenomena konversi agama sangat mudah ditemui karena pemahaman keagamaan mereka yang hanya kulit luarnya saja. Lihat Ahmad Zainul Hamdi, "Tragedi Kabel Mik: Sepenggal Kisah Perseteruan Islam Pribumi dan Islam Puritan di Klepu Ponorogo," dalam Alamsyah. M. Dja'far (ed), *Agama dan Pergeseran Representasi: Konflik dan Rekonsiliasi di Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institute, 2009), 73.

[3]Hamdi, *Beragam Agama, Satu Jawa*, 6.

Begitu juga kawin campur antaragama bagi masyarakat Klepu bukan merupakan masalah besar sehingga kawin campur juga banyak ditemukan di Klepu. Sekali lagi, *podo jowone* menjadi basis keterikatan di antara mereka.

Sebagaimana masyarakat Jawa pedesaan lainnya, masyarakat Klepu adalah sebuah masyarakat yang memiliki kejawaannya sendiri, tak terkecuali yang beragama Islam. Kejawaan itulah yang menjadi rahim dari mana mereka memaknai dirinya, lingkungan, fisik dan sosialnya, serta cara memperlakukan ajaran-ajaran baru yang masuk ke dalam dirinya. Ajaran-ajaran baru itu bisa berupa budaya maupun keyakinan agama tertentu. Sekalipun di permukaan mereka bisa memeluk agama formal yang beragam, namun mereka disatukan oleh dunia batin yang sama. Agama-agama formal yang mereka peluk dalam *frame* besar kejawen. Kejawen inilah yang menjadi bahan untuk memaknai dan mengelola serta mempraktekkan keyakinan agama yang mereka peluk, yang memungkinkan mereka untuk tetap mampu menjaga keseimbangan sosial di tengah ketegangan-ketegangan sebagai masyarakat yang majemuk.[4]

Tetapi harmoni dan keseimbangan ikatan sosial tersebut hari ini sedang terusik. Islam kejawen yang menjadi faktor penting harmoni tersebut, beberapa tahun terakhir mendapat tantangan yang berasal dari pendatang –masyarakat Klepu membahasakan utusan yang berasal dari DDII adalah sebagai *outsider* atau pendatang- yang menggugat eksistensinya. Kedatangan Dewan Dakwah

[4]Marsudi dkk., *Potret Kesadaran Keagamaan Masyarakat Muslim dan Kristiani Desa Klepu Kecamatan Sooko Ponorogo* (Penelitian Kelompok, STAIN Ponorogo, 2010), 58-67.

Islam Indonesia (DDII) -yang berpusat di Masjid Al-Falah Surabaya pada tahun 1980-an- ke Desa Klepu dalam rangka misi keagamaan dengan semangat ingin mengembalikan Islam yang murni, meliputi purifikasi akidah, ritual, dan sosial-keagamaan. DDII yang mengaku sebagai kelompok fundamentalis Islam dengan sangat getol memerangi semua perilaku masyarakat yang mereka tuduhkan sebagai bid'ah, khurofat dan takhayul sebagaimana yang selama ini dipraktekkan muslim Klepu. Lebih daripada itu, DDII juga berupaya secara tegas untuk memisahkan ikatan budaya dan sosial antara umat Islam dan Katolik. Menurut mereka, Islam kejawen yang dipraktekkan umat Islam Klepu selama ini telah menyebabkan kelemahan umat Islam dalam memahami agamanya sehingga umat Katolik dengan mudah menguasai umat Islam.[5]

Dalam penelitian yang berjudul *Tragedi Kabel Mik: Sepenggal Kisah Perseteruan Islam Pribumi dan Islam Puritan di Klepu Ponorogo,* Ahmad Zainul Hamdi memaparkan bahwa tokoh-tokoh Klepu mengeluhkan harmoni yang mulai terusik tersebut. Menurut mereka Klepu sudah terkena "pengaruh luar" sehingga tradisi "guyub-rukun" di masa lalu seperti gotong royong ketika ada slametan maupun ketika mendirikan rumah ibadah di antara pemeluk beda agama, hilang karena dipecah belah oleh para pendatang. Di Klepu, awalnya semua orang rukun, masalah agama diselesaikan secara bersama-sama, sekarang hancur

---

[5]Lihat berita bertajuk, *Klepu Desa Terpencil di Ponorogo 40 Tahun Lebih di Kuasai Salibis, http://www.suara-islam.com/read/index/13089/Klepu--Desa-Terpencil-di-Ponorogo-40-Tahun-Lebih-di-Kuasai-Salibis.* Diakses tanggal 10 Maret 2016. Lihat juga Ahmad Zainul Hamdi, Tragedi Kabel Mik:, 2009.

karena adanya pendatang.[6] Dengan semangat purifikasi, para pendatang itu mengedukasi masyarakat Klepu bahwa aktivitas yang mereka lakukan tersebut tidak sesuai dengan akidah Islam.

Tidak hanya karakter guyub-rukun yang mulai hilang di antara pemeluk beda agama -Islam-Katolik, kehadiran *outsider* (DDII) yang diidentifikasi sebagai fundamentalisme Islam tersebut juga melahirkan konflik antara sesama muslim, yaitu antara muslim lokal (pribumi) yang tetap setia mempraktekkan tahlil, shalawatan, slametan, dan berbagai ritus popular lainnya dengan kelompok muslim puritan yang sudah terpengaruh ajaran fundamentalis yang menganggap ritus-ritus tersebut sebagai bid'ah (*heretik*). Penilaian ini berlanjut pada tindakan nyata, ritus-ritus muslim lokal harus dibersihkan dari bid'ah. Akibatnya terjadi konflik di antara masing-masing kelompok masyarakat tersebut dan mereka memisahkan diri dari jama'ah masjid serta akhirnya mendirikan masjid sendiri-sendiri.[7]

Paparan data awal di atas menunjukkan bahwa fundamentalisme Islam memang sudah mengekspansi kehidupan sosial-keagamaan masyarakat Klepu. Fundamentalisme Islam, sebagaimana disampaikan Martin E. Marty sebagai suatu gerakan Islam yang memiliki prinsip *oppotionalism* (paham perlawanan)[8]. Fundamentalisme

---

[6]Hamdi, *Agama dan Pergeseran Representasi: Konflik dan Rekonsiliasi di Indonesia*, 92.

[7]*Ibid*.

[8]Periksa Periksa Martin E. Marty, "What is Fundamentalism? Theological Prespective". Dalam Kung & Molt Mann (eds.), *Fundamentalism as a Ecumenical Challenge* (Chicago and London: the University of Chicago Press, 1992), 3-13.

dalam agama manapun mengambil bentuk perlawanan, cenderung radikal terhadap ancaman yang membahayakan eksistensi agama, baik itu dalam bentuk modernitas, sekularisasi, dan tata nilai yang dianggap tidak sesuai dengan ajaran agama. Mereka berjuang melawan musuh-musuh yang muncul dalam bentuk komunitas atau tata sosial keagamaan yang dianggap menyimpang. Acuan dan tolok ukur untuk menilai tingkat ancaman itu tentu saja adalah kitab suci, yang dalam kasus fundamentalisme Islam adalah al-Qur'an dan al-Hadits. Dalam konteks ekspansi mereka di Klepu, *oppotionalism* tersebut didasari atas fakta bahwa muslim Klepu telah menjalankan kehidupan keagamaan yang dianggap menyimpang, baik dalam masalah akidah[9] maupun ritual ibadahnya.[10] Kondisi

---

Menurut Martin, dalam gerakan fundamentalisme ditandai setidaknya oleh lima jenis perlawanan, pertama, *fight back* adalah melawan kembali terhadap kelompok yang mengancam keberadaan atau identitas yang menjadi taruhan hidup. Kedua, *fight for* yakni berjuang untuk menegakkan cita-cita yang persoalan hidup secara umum, seperti keluarga atau institusi sosial lain. Ketiga, *fight with* atau berjuang dengan kerangka nilai-nilai atau identitas tertentu yang diambil dari warisan masa lalu maupun konstruksi baru. Keempat, *fight against* sebagai tindakan berjuang melawan musuh-musuh tertentu yang muncul dalam bentuk komunitas atau tata sosial keagamaan yang dianggap menyimpang. Kelima, *fight under* adalah berjuang atas nama Tuhan atau ide-ide lain. Dikutip oleh Bahtiar Effendi dan Hendro Prasetyo, *Radikalisme Agama* (Jakarta: PPIM-IAIN, 1998), xix.

[9]Dalam hal akidah, yang dipersoalkan kelompok fundamentalis adalah aktivis umat Islam Klepu yang bercampur dengan umat Katolik, yang dianggap menyimpang dari akidah Islam. Misalkan dalam hal pembangunan rumah ibadah, kawin campur, dan mendatangi atau menyampaikan ucapan selamat pada perayaan hari Natal.

[10]Aktivitas ibadah umat Islam Klepu yang dipersoalkan kelompok fundamentalis karena dianggap bid'ah dan menyimpang terutama terkait aktivitas yang bercampur dengan budaya dan tradisi lokal, misalkan slametan, kenduren, tahlilan, tingkeban, baca pujian dan lain-lain

tersebut dianggap mengancam eksistensi Islam sehingga harus dilawan.[11]

Selain itu, menurut Marty, fundamentalisme Islam juga memiliki prinsip penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis. Kaum fundamentalis berpandangan bahwa perkembangan historis dan sosiologis telah membawa manusia semakin jauh dari doktrin literal kitab suci. Perkembangan masyarakat dalam sejarah dipandang sebagai *as it should be*, sehingga masyarakat yang harus menyesuaikan perkembangannya dengan teks, bukan sebaliknya. Karena itu, kaum fundamentalis bersifat a-historis dan a-sosiologis, mereka bertujuan kembali kepada bentuk masyarakat "ideal" seperti pada zaman salaf.[12] Perkembangan umat Islam Klepu, dalam pandangan fundamentalis telah menyimpang dari Islam ideal karena sudah jauh dari ajaran al-Qur'an dan hadith. Tidak hanya itu, perilaku umat Islam Klepu juga dianggap tidak sesuai dengan tradisi dan kebiasaan umat Islam pada masa Nabi dan ulama salaf, sehingga mereka harus "diidealkan".

Mengidealkan masyarakat seperti pada zaman salaf, Islam fundamentalis meniscayakan pembagian antara "Islam pusat" *atau great tradition* dan "Islam periferal" atau *little tradition*. Islam pusat adalah Islam yang ada di masa Nabi Muhammad saw dan secara geografis berada di Timur Tengah. Argumentasinya, Islam di masa itu adalah Islam

---

[11]Ditolak dan diganti dengan ajaran Islam murni sebagaimana apa yang dicontohkan oleh Nabi saw. Tentu saja Islam murni yang dimaksud kelompok fundamentalis adalah Islam yang ideal dan paling benar versi mereka. Inilah yang dimaksud dengan gerakan purifikasi.

[12]Marty, "What is Fundamentalism? Theological Prespective", 3-13.

yang menang dan menempati supremasi dunia. Jadi untuk menjadi menang Islam harus kembali ke "arena pusat". Sementara Islam di luar masa itu adalah Islam periferal. Islam ini adalah Islam yang tidak asli, dan jauh dari tipe ideal. Singkatnya, ada upaya untuk meng"universalkan" Islam yang "pusat" dan menggunakan standar itu untuk dipakai pada wilayah yang lain, termasuk di Klepu dan di belahan bumi Nusantara lainnya.[13]

Ekpansi kelompok fundamentalis ke desa Klepu ini tentu mengkhawatirkan banyak kalangan yang selama ini melihat Klepu sebagai cermin harmoni di tengah perbedaan. Masyarakat Klepu sendiri sesungguhnya mulai terusik, ada keinginan yang kuat dari beberapa kalangan terutama para tokoh agamanya untuk tetap menjaga harmoni melalui perilaku sosial-keagamaan yang sudah mereka jalankan turun temurun,[14] tetapi massifnya fundamentalisme di sana dengan nyata mulai menceraiberaikan apa yang selama ini terjalin dengan harmoni.

Berdasarkan paparan di atas, penelitian ini berupaya mencari jawaban upaya apa yang dilakukan Muslim Klepu dalam mempertahankan harmoni di tengah massifnya gerakan puritan yang dilakukan fundamentalisme Islam.

---

[13]Karena Islam model hari ini terpuruk dan kalah maka untuk menjadi menang harus diberangus, dimurnikan, diracik ulang, dan lebih penting lagi "dipusatkan". Lihat Ahmad Lutfi, "Analisis Dekonstruktif terhadap Radikalisme Islam: Dari Nalar Islam Pusat Menuju Identitas Islam Pribumi", *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 8, No.2, Desember 2014, 234.

[14]Hamdi, *Agama dan Pergeseran Representasi: Konflik dan Rekonsiliasi di Indonesia*, 92.

B. Tujuan dan Kontribusi

Persoalan yang ingin dijawab penulis adalah upaya fundamentalisme Islam untuk memurnikan Islam di Desa Klepu; Respon muslim Klepu terhadap upaya fundamentalisme Islam; serta upaya muslim Klepu dalam menjaga harmoni dari infiltrasi dan penetrasi fundamentalis Islam.

Dengan demikian temuan tulisan ini diharapkan memiliki kebermaknaan baik secara teoritis maupun praktis. Secara teoritis sebagai informasi akademik yang sangat bernilai terkait pertarungan klaim antara Islam fundamentalis dan Muslim tradisionalis di Klepu tentang Islam ideal yang seharusnya diamalkan oleh umat Islam Klepu.

Secara praktis tulisan ini berguna bagi masyarakat umum, terutama pemerintah dalam hal ini Kementerian Agama yang paling bertanggung jawab terhadap upaya deradikalisasi keagamaan, sehingga konflik intern antara pemeluk agama bisa dihindari. Bagi kementerian kebudayaan agar selalu mempertahankan heritage di Indonesia agar tidak tergilas arus fundametalisme agama yang memberangus berbagai aktivitas kagamaan atas nama purifikasi.

Tulisan ini merupakan hasil penelitian kualitatif-fenomenologis dimaksudkan untuk memahami perilaku manusia dari kerangka acuan subyek penelitian sendiri, yakni bagaimana subyek memandang dan menafsirkan kegiatan dari segi pendiriannya yang disebut persepsi *emic.*[15] Data yang dihasilkan bersifat deskriptif dari

---

[15] S. Nasution, *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif* (Bandung: Transito, 1996), 26.

fenomena yang diamati[16] yaitu mengupayakan jawabab-jawaban yang diperoleh melalui deskripsi komprehensif yang terkait dengan ungkapan, persepsi, tindakan, norma dasar dan kondisi sosial yang melatarbelakangi munculnya fundamentalisme Islam di Klepu, respon Muslim Klepu terhadap gerakan fundamentalis tersebut, dan upaya muslim Klepu mempertahan Harmoni di tengah ekpansi fundamentalisme Islam yang telah berhasil mengusik harmoni dan toleransi di Klepu.

Rancangan studi kasus dipilih karena sangat memungkinkan penulis untuk mempertahankan karakteristik holistik dan bermakna dari peristiwa-peristiwa kehidupan nyata yang sedang diamati, yaitu aktivitas dakwah kelompok fundamentalis, aktivitas muslim Klepu yang telah terpengaruh dengan ajaran fundamentalis, dan aktivitas muslim Klepu yang tetap setia menjalankan Islam tradisional.

Fenomena yang diamati dalam penelitian ini akan didekati dari pelbagai aspek: ideologis, sosial, dan historis. Hal itu karena, betapapun pertimbangan keagamaan tetap menempati peran utama dalam fundamentalisme, tetapi fundamentalisme agama tidak muncul dalam ruang hampa sehingga tidak bisa dilewatkan juga realitas dan perkembangan yang ada di luar agama.[17]

---

[16]Robert Bogdan & Steven J. Taylor, *Introduction to Qualitative Research Methods: A Phenomenological Approach to The Social Sciences* (New York: John Wiley & Sons, 1975), 42.

[17]Syamsul Arifin, *Ideologi dan Praksis Gerakan Sosial Kaum Fundamentalis: Pengalaman Hizbut Tahrir Indonesia* (Malang: Universitas Muhammdiyah Malang, 2010), 70.

Pendekatan ideologis berguna untuk melihat faktor yang terdapat dalam ajaran agama itu sendiri sebagai epistemologi dan motor penggerak pikiran dan tindakan mereka, karena faktanya agama merupakan salah satu faktor determinan dalam mewujudkan gerakan sosial. Agama, dengan demikian, tidak dapat dipahami hanya sebagai suatu epifenomena dari hubungan-hubungan produksi sebagaimana terungkap dalam kategori Marxis-ortodoks. Lebih dari itu, agama, seperti yang dikemukakan Hikam memiliki kemampuan mengkonstruksi sosial, kontra diskursus atau kontra hegemoni terhadap ideologi dan tindakan-tindakan dominan yang ada.[18]

Sebagai suatu gerakan keagamaan yang muncul dalam suatu konjungtur sosial dan historis tertentu, gerakan keagamaan fundamentalisme sebenarnya bisa dipahami dalam kerangka kontra diskursus terhadap hegemoni, dan kontra diskursif atas ideologi yang mendominasi. Di sini agama dalam gerakan fundamentalisme menjadi instrument konstruks sosial dan kekuatan perubahan sekaligus.[19]

Dengan demikian kemunculan kelompok muslim fundamentalis tak hanya timbul karena faktor ideologis saja, seperti yang disebutkan muslim fundamentalis. Faktor realitas sosial juga punya andil besar dalam 'mengorbitkannya'. Bahkan ia mungkin mendahului faktor ideologis. Dari sisi inilah pendekatan sosiologis dalam penelitian ini sangat diperlukan.

---

[18]Muhammad AS Hikam, *Demokrasi dan Civil Society* (Jakarta: LP3ES, 1996), 133.

[19]*Ibid*.

Di samping pendekatan ideologis dan sosiologis, penelitian ini juga menggunakan pendekatan historis.[20] Hal ini karena lahirnya suatu gerakan keagamaan tidaklah berangkat dari ruang hampa. Ideologi-ideologi tidak jatuh dari langit dan tidak berdiri sendiri. Ideologi-ideologi selalu merupakan artikulasi dari kondisi-kondisi historis spesifik. Setiap ideologi juga merupakan refleksi dari situasi obyektif yang dihadapinya, begitu juga dengan kehadiran ideologi fundamentalis. Pendekatan kesejarahan ini amat dibutuhkan dalam memahami sebuah fenomena gerakan keagamaan, karena ia lahir dalam situasi yang konkret bahkan berkaitan dengan kondisi sosial yang melingkupi masyarakat. Melalui pendekatan sejarah ini seseorang diajak untuk memasuki keadaan yang sebenarnya berkenaan dengan suatu fenomena.

Strategi pengumpulan data dapat dipilah menjadi dua cara pokok yaitu metode non-interaktif dan interaktif. Pada metode non-interaktif diwujudkan melalui hasil riset terhadap pustaka dan dokumentasi, sedang metode interaktif termanifestasi melalui wawancara mendalam (*in-depth interview*) dengan asumsi bahwa wawancara tersebut juga dapat mewakili pengamatan berperan serta.[21]

---

[20]Sejarah atau historis adalah suatu ilmu yang di dalamnya dibahas berbagai peristiwa dengan memperhatikan unsur tempat, waktu, obyek, latar belakang, dan pelaku dari peristiwa tersebut. Menurut ilmu ini segala peristiwa dapat dilacak dengan melihat kapan peristiwa itu terjadi, di mana, apa sebabnya, siapa yang terlibat dalam peristiwa tersebut. Lihat Taufik Abdullah, (ed.), *Sejarah dan Masyarakat*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), 105.

[21]Sebagaimana dikatakan Joachim Matthes yang dilangsir Dedi Mulyana, "tujuan *in-depth interview* sebenarnya sejajar dengan tujuan pengamatan peran serta." Sebab sebagaimana dijelaskan Dedi Mulyana, melalui *in-depth interview* memungkinkan pihak yang diwawancarai untuk mendefinisikan

Metode non-interaktif digunakan peneliti untuk menyelesaikan masalah teoritik. Sedangkan wawancara mendalam (*in-depth interview*) atau yang biasa disebut dengan wawancara tak berstruktur (*un-structured interview*) bertujuan untuk memahami makna dibalik tindakan,[22] digunakan juga sebagai refleksi empiris atas data-data teoritik dari hasil riset pustaka guna mengetahui secara komprehensif konstruksi dunia kognitif para informan.

Adapun aplikatif pengumpulan data melalui wawancara mendalam (*in-depth interview*) ini adalah menggunakan teknik bola salju yang menggelinding (*teknik snowballing*), yakni dari *key person* yang satu menuju *key person* yang lain, sampai ditemukan varian yang memenuhi data. Hal ini didasarkan pada pertimbangan dalam penelitian kualitatif berkenaan dengan prosedur

---

dirinya sendiri dan lingkungannya, untuk menggunakan istilah-istilah mereka sendiri mengenai fenomena yang diteliti, tidak sekedar menjawab pertannyaan. Selain itu, *in-depth interview* mungkin dilakukan dikarenakan metode pengamatan berperan serta dianggap menyita terlalu banyak waktu atau prilaku yang diamati sulit atau tidak mungkin diamati karena terlalu pribadi. Dalam dataran aplikatif metode *in-depth interview* ini peneliti mengikuti saran Dedi Mulyana yang menyebutkan, sebagaimana halnya pengamatan berperan serta, dalam *in-depth interview*, peneliti berupaya mengambil peran pihak yang diteliti (*taking the role of the other*), secara intim menyelam ke dalam dunia psokologis dan sosial mereka. Agar mencapai tujuannya, pewawancara harus mendorong fihak yang diwawancarai untuk mengemukakan semua gagasan dan perasaannya dengan bebas dengan nyaman. Lihat Dedi Mulyana, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2004), 183.

[22]Jenis wawancara ini sering digunakan untuk mengungkapkan pengalaman hidup (*life experience*) subjek penelitian yang menekankan konstruksi simbolik dan kontekstual identitas subyek penelitian. Lihat Dedi Mulyana, *Metodologi Penelitian Kulitatif*, 187.

memburu informasi adalah sebanyak karakteristik elemen yang berkaitan dengan masalah yang diketahui oleh peneliti.[23]

Efek dari adanya wawancara dan pengamatan pada gilirannya menentukan siapa informan yang akan diwawancara dan diamati dalam penelitian ini. Dalam penelitian kualitatif sebagaimana dikatakan oleh Lexy J. Moleong, "tidak ada sampel acak, tetapi sampel bertujuan (*purposive sample*)".[24] Artinya, dalam penelitian kualitatif pengambilan sampel informan dilakukan secara *purporsve* (bertujuan). Pemilihan terhadap sampel berdasar pada penilaian yang logis, sehingga sampel yang dipilih dianggap —memungkinkan— mewakili populasi.[25]

Dengan demikian, informan akan dipilih secara *purporsive* (bertujuan) berdasarkan kriteria-kriteria yang mendukung bagi penelitian ini. Informan yang dimaksud adalah tokoh muslim Klepu dan masyarakat Klepu yang dianggap memahami masalah penelitian. Mereka dipilih secara purposive dengan menggunakan teknik bola salju yang menggelinding (*teknik snowballing*).

Secara umum analisis data dilakukan dengan cara menghubungkan dari apa yang diperoleh dari suatu

---

[23]Lihat Sanapiah Faisal, *Penelitian Kualitatif; Dasar Dasar dan Aplikasi*, (Malang: Y3A,1990), 144.

[24]Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Rosdakarya, 2002), 165.

[25]Mengingat keterbatasan waktu, penelitian ini hanya berhasil mewawancarai informan dari kelompok Islam tradisionalis, sehingga semua data yang ada dalam penelitian ini adalah perspektif kelompok Islam tradisionalis. Peneliti berharap, penelitian ini dapat dilanjutkan peneliti lain untuk mendapatkan data yang komperehenship baik dari kelompok Islam tradisionalis maupun kelompok Islam puritan-fundamentalis.

proses kerja sejak awal. Analisis data dilakukan sejak pengumpulan data, dengan tahapan sebagai berikut:

Pertama, data yang telah terkumpul diedit dan diseleksi sesuai dengan ragam pengumpulan data, ragam sumber, dan pendekatan yang digunakan, untuk menjawab pertanyaan penelitian yang terkandung dalam fokus penelitian. Oleh karena itu, terjadi reduksi data sehingga diperoleh data halus.

Kedua, berdasarkan hasil kerja pada tahapan pertama, dilakukan klisifikasi data: kelas data dan sub kelas data. Hal itu dilakukan dengan merujuk kepada pertanyaan penelitian dan unsur-unsur yang terkandung dalam fokus penelitian.

Ketiga, selanjutnya dilakukan penafsiran data berdasarkan pendekatan yang digunakan. Ketepatan pendekatan yang digunakan merujuk kepada kerangka teori yang dijadikan kerangka analitis.

Keempat, berdasarkan hasil kerja pada tahapan ketiga dapat diperoleh jawaban atas pertanyaan penelitian. Berdasarkan hal itu, dapat ditarik kesimpulan yang di dalamnya terkandung data baru atau temuan penelitian.[26]

C. Telaah Pustaka

Kajian tentang masyarakat Klepu Kec. Sooko Kab. Ponorogo selama ini selalu mengulas harmoni yang terjalin antara komunitas Islam dan Katolik. Klepu menjadi model hubungan yang harmonis, inklusif, dan toleran antaraumat beragama. Harmoni itu terjaga

[26]Cik Hasan Bisri, *Model Penelitian Fiqh Jilid 1* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2010), 229-230.

dengan baik puluhan tahun karena didasarkan pada kesadaran sosial yang sama, sebagai *wong jowo*. Bukan filosofi dan nilai-nilai agama yang menjadi perekat, tetapi tradisi dalam nilai-nilai kejawaan. Tidak kurang tiga penelitian terdahulu yang mengupas hal tersebut yaitu penelitian Ahmad Zainul Hamdi, "Beragam Agama, Satu Jawa: Ketenangan dan Ketegangan dalam Hubungan Islam Katolik di Klepu Ponorogo" dalam Jurnal *Istiqro'*, Vol. 08, No. 1, 2009, Marsudi dkk. *Potret Kesadaran Keagamaan Masyarakat Muslim dan Kristiani Desa Klepu Kecamatan Sooko Ponorogo*" hasil dari Penelitian Kelompok, STAIN Ponorogo, 2010, dan Marwan Shalahuddin, "Konservasi Budaya Lokal dalam Pembentukan Harmoni Sosial" dalam Jurnal *Harmoni*, Vol. IX, No. 34, 2010.

Harmoni kehidupan beragama masyarakat Klepu selama puluhan tahun, ternyata harmoni itu beberapa tahun terakhir sudah mulai goyah, untuk tidak mengatakan mulai tercerai berai. Tidak hanya antara pemeluk Islam dan Katolik, tetapi di intern pemeluk Islam. Kehidupan sosial yang inklusif tanpa mempersoalkan identitas agama, hari ini tidak sepenuhnya dijalankan masyarakat Klepu. Sudah mulai ada batas yang tegas antara Islam tradisional (*insider*) dan Islam fundamentalis-puritan (*outsider*), Islam dan Katolik, dan Islam. Islam fundamentalis sebagai pendatang dari luar kehadirannya ditengarai masyarakat Klepu telah menceraiberaikan harmonisasi tersebut. Dengan argumen meluruskan akidah umat Islam yang rusak, memberangus bid'ah, dan menolak takhayyul, Islam fundamentalis melakukan purifikasi akidah dan ritual sosial-keagamaan muslim Klepu.

Hasilnya, banyak aktivitas yang selama ini dilakukan bersama-sama antara umat Islam dan Katolik, mulai dipisah. Bahkan pemisahan itu juga dilakukan antara muslim yang masih melanggengkan ritual-ritual tradisional dengan muslim yang mulai meninggalkannya. Penelitian tentang Klepu yang mengulas sisi harmoni yang terusik ini hanya ditemukan satu karya, yaitu penelitian dengan judul, "Tragedi Kabel Mik: Sepenggal Kisah Perseteruan Islam Pribumi dan Islam Puritan di Klepu Ponorogo" karya Ahmad Zainul Hamdi. Penelitian ini mengupas ketegangan dan konflik antara muslim lokal dan muslim puritan Klepu, dan faktor-faktor yang menjadi pemicu konflik tersebut.

Informasi dari beberapa kalangan bahwa fundamentalisme Islam hari ini semakin massif mempersoalkan dan melarang Islam tradisional (Islam kejawen) yang masih dijalankan sebagian muslim Klepu, mengilhami penulis untuk mencermati upaya muslim Klepu dalam mempertahankan harmoni dan toleransi di antara masyarakat Klepu baik intra agama maupun antar agama di atas landasan Islam Jawa yang selama ini terbukti menjadi ruh harmoni dan toleransi dari ekpansi fundamentalisme Islam. Dengan demikian, dapat dipastikan tulisan ini berbeda dengan penelitian-penelitian sebelumnya.

BAB II
KARAKTERISTIK DAN AGENDA FUNDAMENTALISME ISLAM

A. *What's Islamic Fundamentalism?*

1. Kontroversi Penggunaan Istilah Fundamentalisme

Dalam beberapa dasawarsa terakhir, terlihat gejala kebangkitan Islam (*Islamic Revivalism*) yang muncul dalam berbagai bentuk intensifikasi penghayatan dan pengamalan Islam yang diikuti pencarian dan penegasan kembali nilai-nilai Islam dalam berbagai aspek kehidupan. Beberapa kalangan menyebutnya sebagai fundamentalisme Islam.[1] Tetapi menyebut semua gejala

---

[1]Salah satu yang menggunakan istilah fundamentalisme adalah Bassam Tibbi. Tibi mendefinisikan fundamentalisme agama sebagai ideologi politik yang didasarkan pada politisasi agama untuk tujuan-tujuan sosiopolitik dan ekonomi dalam rangka menegakkan hukum Tuhan. Ia bersifat eksklusif dan absolut karena menolak semua pandangan luar yang bertentang dengannya, terutama pandangan sekuler yang memisahkan hubungan agama dengan politik. Menurut Tibi:

> .....para fundamentalis menegaskan kembali doktrin-doktrin lama, mereka mengangkatnya secara kaku dari konteksnya yang orisinil, membumbui dan menginstitusionalisasikan, dan menggunakannya sebagai senjata ideologis melawan dunia yang memusuhinya... Fundamentalisme Islam menggunakan simbol-simbol agama dan memenuhinya dengan makna baru. Simbol-simbol itu disalahgunakan sebagai kendaraan bagi artikulasi klaim-klaim sosiopolitik, ekonomi, dan budaya.

Lihat Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia*, terj. Imron Rosyidi (Yogya: Tiara Wacana Yogya, 2000), 2, 23.

intensifikasi itu sebagai fundamentalisme Islam jelas merupakan simplifikasi yang distorsif. Menurut Azra, fundamentalisme Islam bisa dikatakan merupakan bentuk ekstrim dari gejala "revivalisme". Jika revivalisme dalam bentuk intensifikasi keislaman lebih "ke dalam" (*inward oriented*) dan karenanya sering bersifat individu, maka pada fundamentalisme, intensifikasi itu juga diarahkan ke luar (*outward oriented*) yang menjelma dalam komitmen yang tinggi tidak hanya untuk menstranformasi kehidupan individual, tetapi sekaligus kehidupan komunal dan sosial.[2]

Secara definitif, istilah fundamentalisme juga kontroversi, ada yang memberi makna yang sederhana, tetapi ada juga yang medefinisikan sangat komprehenship. Menurut Maḥmūd Amīn al-Ālim, sebagaimana dikutip oleh Abdurrahman Kasdi, istilah fundamentalisme secara etimologi berasal dari kata "fundamen", yang berarti dasar. Secara terminologi, berarti aliran pemikiran keagamaan yang cenderung menafsirkan teks-teks keagamaan secara rigid (kaku) dan literalis (tekstual).[3] Sedangkan fundamentalisme Islam, menurut Leonard Binder adalah "aliran keagamaan" yang bercorak romantik terhadap Islam periode awal. Mereka berkeyakinan bahwa doktrin Islam adalah lengkap, sempurna dan mencakup segala macam persoalan. Hukum-hukum Tuhan diyakini telah mengatur seluruh Alam semesta tanpa ada masalah-

---

[2]Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post Modrnisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 107.

[3]Lihat Abdurrahman Kasdi, "Fundamentalisme Islam Timur Tengah: Akar Teologi, Kritik Wacana dan Politisasi Agama" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar* (Jakarta: LAKPESDAM dan The Asia Foundation, 2004), Edisi No. 13, 20.

masalah yang luput dari perhatiannya.[4] Melengkapi definisi tersebut, menurut Danil Pipes, kaum fundamentalis adalah kelompok yang berkeyakinan bahwa syari'ah adalah peraturan-peraturan yang kekal dan abadi sepanjang zaman tanpa perlu ditafsirkan ulang untuk menyesuaikan dengan perubahan zaman.[5] Memperhatikan definisi tersebut, adalah wajar jika Islam fundamentalis menolak beragam bentuk pelaksanaan keagamaan umat Islam yang banyak terkontaminasi budaya lokal. Keinginan mereka untuk menciptakan tatanan masyarakat yang "murni" sebagaimana pada masa-masa keemasan Islam, lebih didasari oleh pertimbangan empiris bahwa tatanan masyarakat yang ada sudah tidak cukup kondusif bagi terbinanya kehidupan beragama. Dengan demikian, kaum fundamentalisme layaknya pahlawan, berperang menyelamatkan agama Tuhan yang terancam oleh kondisi jaman.

Bassam Tibi tidak hanya mendefinisikan fundamentalis sebagai gerakan keagamaan yang berorientasi masalah keakhiratan. Bagi Tibi, fundamentalis adalah gerakan dan ideologi politik. Menurutnya diskursus tentang Islam fundamentalis berarti tidak sedang membicarakan Islam sebagai agama, tetapi membicarakan Islam sebagai aliran politik, ideologi politik, atau gerakan politik yang menjadikan Islam sebagai ideologi dan secara budaya menjadikan Barat sebagai *the Others*. Hal ini menurut Tibi, karena fundamentalisme Islam telah

[4]Leonardo Binder, *Religion and Politics in Pakistan* (Los Angeles: The University of California Press, 1961), 71.

[5]Daniel Pipes, *In the Path of God: Islam and Political Power* (New York: Basic Book, 1983), 124.

mempolitisasi agama untuk kepentingan gerakannya. Tibi mendefinisikan fundamentalisme agama sebagai ideologi politik yang didasarkan pada politisasi agama untuk tujuan-tujuan sosiopolitik dan ekonomi dalam rangka menegakkan hukum Tuhan. Ia bersifat eksklusif dan absolut karena menolak semua pandangan luar yang bertentang dengannya, terutama pandangan sekuler yang memisahkan hubungan agama dengan politik.[6]

Memperhatikan definisi-definisi di atas, jelas bahwa membuat batas-batas apa yang disebut fundamentalisme Islam tidaklah mudah sehingga banyak kalangan, baik muslim maupun non muslim menolak penggunaan istilah fundamentalisme Islam untuk menyebut gejala kebangkitan Islam. Di kalangan Muslim, keberatan tersebut terutama atas dasar konteks historis istilah ini dengan fundamentalisme Kristen. Abou Fadl misalkan, tidak hanya menolak istilah fundamentalis, dia bahkan menolak penggunaan istilah militan, ekstremis, radikal, fanatik, ataupun islamis. Istilah militan, menurut Abou Fadl sama sekali tidak membantu dalam per-label-an Islam, karena istilah ini lebih mengacu pada aktivitas pembelaan diri dari pada keinginan menggunakan kekuatan ofensif dan agresif. Sementara istilah ekstremis, fanatik, radikal, meskipun ini tawaran yang masuk akal ketika melibatkan Taliban dan al-Qaeda, akan tetapi, menurut Abou Fadl, dengan mencermati pemikiran mereka yang menganut absolutisme dan menutut kejelasan makna dalam menafsir teks, maka ini bukan watak ektrimis, fanatik, dan radikal. Adapun istilah islamisis, menurut Abou Fadl

[6]Tibi, *Ancaman Fundamentalisme*, 35.

adalah indentik dengan pengaburan antara ranah privat dan dan publik. [7]

Abou Fadl lebih suka menggunakan istilah "puritan" yang ia hadapkan dengan "moderat", karena secara umum kebanyakan orang muslim jatuh pada pilihan dua kutub, ekstrim yakni puritan atau di antara dua kutub tersebut yaitu moderat. Puritan baginya menunjuk pada keyakinan absolutisme yang tidak kenal kompromi, dan dalam banyak hal otoritasnya cenderung puris, yakni tidak toleran terhadap berbagai sudut pandang yang berkompetisi dan memandang realitas plural sebagai bentuk kontaminasi atas kebenaran sejati. Dalam derajat tertentu gerakan puritan yang konservatif dan kaku itu tersalurkan melalui tindakan kekerasan sebagaimana terekam dalam eksistensi al-Qaidah maupun Taliban. Sementara istilah moderat ditemukan akarnya lewat preseden al-Qur'an yang selalu memerintahkan umat Islam untuk menjadi orang yang moderat, dan presenden al-Sunnah yang menggambarkan sosok Nabi yang menunjukkan tipikal orang moderat. Tatkala dihadapkan pada dua pilihan ekstrem, maka Nabi selalu memilih jalan tengah.[8]

---

[7]Abou Fadl keberatan dengan istilah fundamentalisme, karena istilah tersebut tidak lepas dari makna dasar fundamentalis yang dalam bahasa Arab dikenal dengan kata *ushuli*, yang artinya "pokok dan mendasar". Padahal menurut Abou Fadl, setiap muslim dalam kadar tertentu adalah orang yang meyakini nilai-nilai fundamental. Baca Khaled Abou el Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa (Jakarta: Serambi, 2006), 27-32.

[8]*Ibid*.

Dari kalangan non muslim, John L. Esposito lebih suka menggunakan istilah *Islamic Revivalisme* (kebangkitan Islam) untuk menunjukkan gerakan Islam kontemporer karena istilah fundamentalis bagi Esposito dinilai provokatif bahkan pejoratif dengan tiga argumen: *Pertama*, istilah fundamentalisme memiliki pengertian yang terlalu *generic* karena semua yang menghendaki untuk kembali ke kepercayaan dasar atau dasar-dasar suatu agama dapat dikatakan fundamentalisme. Hal itu dapat mencakup semua orang Islam yang menerima al-Qur'an sebagai firman Tuhan dan Sunnah Nabi Saw. sebagai model hidup yang normatif. *Kedua*, secara historis penggunaan istilah ini sangat dipengaruhi oleh Protestanisme Amerika abad kedua puluh yang menekankan penafsiran Injil secara literal dan demikian dianggap statis, kemunduran, dan ekstrimis. *Ketiga*, fundamentalisme kerap disejajarkan dengan aktivitas politik, ekstrimis, fanatisme, terorisme, dan anti-Amerika.[9]

Dengan alasan yang hampir sama, Mark Jurgensmeyer juga menolak menggunakan istilah fundamentalisme. Menurutnya fundamentalisme bersifat merendahkan. Ia menunjuk kepada orang-orang yang memegang literalisme religius yang tidak toleran, paling benar, dan nyaris dogmatik. Istilah ini lebih bersifat tuduhan ketimbang penjelasan. *Kedua*, fundamentalisme merupakan kategori yang tidak tepat untuk membuat perbandingan lintas kultural karena berasal dari tradisi keagamaan Protestan. *Ketiga*, istilah fundamentalisme cenderung tidak

---

[9]John L. Esposito, *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas*, terj. Alwiyah Abdurrahman dan MISSI (Bandung: Mizan, 1996), 11-12.

mengandung gerakan politik, tapi lebih memetingkan unsur keagamaan ketimbang keduniawiaan[10].

Sedangkan Chandra Muzaffar, ilmuwan muslim dari Malaysia, lebih suka memilih istilah *resurgence*, dengan pertimbangan, *pertama*, *resurgence* merupakan pandangan dari dalam, suatu cara yang digunakan banyak muslim sendiri dalam melihat tumbuhnya dampak agama di kalangan penganutnya. *Resurgence* mengandung kesan bahwa Islam menjadi penting kembali, bahwa ia mendapatkan kembali prestise dan kerja dirinya. *Kedua*, *resurgence* menunjukkan suatu gejala yang pernah terjadi sebelumnya. *Ketiga*, *Resurgence* sebagai suatu istilah mengandung pengertian tantangan dan ancaman bagi mereka yang berpaham lain. Dengan memilih Islam sebagai alternatif berarti harus berhadapan dengan sistem sosial yang dominan.[11]

Betapapun istilah fundamentalisme mengandung kontroversi dan sebagian kalangan alergi terhadap istilah tersebut, tetapi pilihan terhadap salah satu istilah untuk menggambarkan gerakan Islam adalah keniscayaan. Pilihan kepada istilah fundamentalisme dalam tulisan ini, merujuk pada istilah dalam bahasa Arab *al-uṣūliyyah al-Islāmiyāh* (Fundamentalis Islam) yang—menurut Azra—memang paling lazim digunakan di kalangan fundamentalis Islam untuk menggambarkan kelompok yang memiliki orientasi gerakan kembali kepada fundamen-fundamen keimanan, penegakan kekuasaan

[10]Periksa, Mark Jugensmeyer, *Menantang Negara Sekuler: Kebangkitan Global Nasionalisme Religius*, terj. Noorhaidi (Bandung: Mizan, 1998), 17-18.

[11]Lihat Chandra Muzaffar, "Kebangkitan Islam: Suatu pandangan Global", dalam *Perkembangan Modern dalam Islam*, (ed.) Harun Nasution dan Azyumardi Azra (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985), 70.

politik ummah, dan pengukuhan *shar'iyāh al-ḥukm*.[12] Tidak ada pretensi apapun penelitian ini menggunakan istilah fundamentalisme, semata-mata hanya sebagai tipe ideal terutama untuk memotret gerakan yang menginginkan kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah secara literal-skriptural, mengidealkan zaman salaf, dan penegakan syari'ah Islamiyyah.

2. Karakteristik Fundamentalisme

Untuk bisa menyebut suatu gerakan itu terkategori fundamentalis, diperlukan rujukan teoritis tentang karakteristik fundamentalis. Penelitian ini menggunakan rumusan dari Martin E. Marty yang mengkategorikan suatu gerakan Islam sebagai fundamentalis dengan empat prinsip[13]:

Prinsip *pertama* fundamentalisme adalah *oppotionalism* (paham perlawanan). Fundamentalisme dalam agama manapun mengambil bentuk perlawanan, bahkan radikal, terhadap ancaman yang membahayakan eksistensi agama, baik itu dalam bentuk modernitas, sekularisasi, dan tata nilai yang dianggap tidak sesuai dengan ajaran agama. Mereka berjuang melawan musuh-musuh yang muncul dalam bentuk komunitas atau tata sosial keagamaan yang dianggap menyimpang. Acuan dan tolok ukur untuk menilai tingkat ancaman itu tentu saja adalah kitab suci, yang dalam kasus fundamentalisme Islam adalah al-Qur'an dan al-Hadits.

---

[12]Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, 109.

[13]Martin E. Marty, "What is Fundamentalism? Theological Prespective". Dalam Kung & Molt Mann (eds.), *Fundamentalism as a Ecumenical Challenge* (Chicago and London: the University of Chicago Press, 1992), 3-13.

Menurut Marty, sebagaimana dikutip Syamsul Arifin, dalam gerakan fundamentalisme ditandai setidaknya oleh lima jenis perlawanan, pertama, melawan kembali (*fight back*) terhadap kelompok yang mengancam keberadaan atau identitas yang menjadi taruhan hidup. Kedua, *fight for*, berjuang untuk menegakkan cita-cita yang berhubungan persoalan hidup secara umum, seperti keluarga atau institusi sosial lain. Ketiga, *fight with*, berjuang dengan kerangka nilai-nilai atau identitas tertentu yang diambil dari warisan masa lalu maupun konstruksi baru. Keempat, *fight against*, berjuang melawan musuh-musuh tertentu yang muncul dalam bentuk komunitas atau tata sosial keagamaan yang dianggap menyimpang. Kelima, *fight under*, berjuang atas nama Tuhan atau ide-ide lain.[14]

Prinsip *kedua* adalah penolakan terhadap hermenutika. Dengan kata lain, kaum fundamentalis menolak sikap kritis terhadap teks dan interpretasinya. Teks al-Qur'an harus dipahami secara literal—apa adanya, karena nalar dipandang tidak mampu memberikan interpretasi yang tepat terhadap teks. Pemahamannya yang literal atau skriptualis terhadap teks-teks agama tampaknya didorong semangat memegang teguh ajaran fundamental agama. Segala bentuk penafsiran terhadap teks-teks agama dikhawatirkan akan mereduksi ajaran fundamental agama.

Dalam pandangan Abou Fadl, mereka memperlakukan Islam secara kaku dan tidak dinamis. Mereka sangat

---

[14]Syamsul Arifin, *Ideologi dan Praksis Gerakan Sosial Kaum Fundamentalis: Pengalaman Hizbut Tahrir Indonesia* (Malang: Universitas Muhammdiyah Malang, 2010), 45.

membesar-besarkan peran teks dan memperkecil peran aktif manusia dalam menafsirkan teks keagamaan. Mereka juga mendasarkan diri pada kepastian makna teks, sehingga implementasi perintah Tuhan, yang seutuhnya dan secara menyeluruh seakan sudah termaktub di dalam teks.[15] Bahkan, cara yang kerap mereka gunakan untuk mendekati teks dibengkokkan dan dipelintir demi melegitimasi apapun yang mereka lakukan. Tetapi, mereka selalu mengklaim bahwa pembacaan mereka atas teks sepenuhnya bersifat literal dan objektif, serta tulus melaksanakan apa yang diperintahkan oleh teks-teks itu tanpa campur tangan pribadi. Klaim ini, bagi Abou el Fadl, benar-benar culas dan tidak benar, sebab dalam hal apapun ditemukan bahwa pembacaan mereka atas teks sangat subjektif.[16]

Jargon "kembali kepada al-Qur'an dan hadith" yang selalu mereka gaungkan, bagi mereka memiliki pengertian "kewajiban untuk mengikuti petunjuk al-Qur'an secara harfiyah".[17] Hal ini karena dalam keyakinan mereka, satu-satunya jalan yang valid untuk mengetahui segala jenis hukum Islam adalah bunyi tekstual Qur'an dan hadith. Manusia dan akal pikirannya tidak memiliki kekuasaan untuk menakwilkan, menafsirkan, atau menguraikan,

---

[15]Abou el Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*,118, Lihat juga Khaled Abou el Fadl, "The Ugly Modern and The Modern Ugly: Reclaiming The Beautiful in *Islam*, *Progressive Moslems: on Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 2003), 46-47.

[16]*Ibid*.

[17]Pembacaan Harfiyah ini biasa disebut sebagai *literalist* atau *scripturalist*, di mana yang dimaksud adalah cara membaca yang mengikuti apa adanya bunyi *naṣṣ* yang tertulis, tanpa harus menggali lebih jauh muatan-muatan makna yang mungkin terkandung dalam teks.

kecuali dalam batas kebahasaan tertentu. Di samping itu, dengan kembali kepada al-Qur'an dan hadith dengan pemahaman yang harfiyah tersebut, mereka ingin agar umat Islam tidak direcoki dengan beragam metode yang tidak pernah ada di zaman Nabi saw, seperti *maslaḥah mursalah* .[18]

Prinsip *ketiga* adalah penolakan terhadap pluralisme dan relativisme. Bagi kaum fundamentalis, pluralisme merupakan hasil dari pemahaman yang keliru terhadap teks dan kitab suci. Pemahaman dan sikap keagamaan yang tidak selaras dengan pandangan kaum fundamentalis merupakan bentuk dari relativisme keagamaan yang terutama muncul tidak hanya dari intervensi nalar terhadap teks kitab suci, tetapi juga karena perkembangan sosial kemasyarakatan yang telah lepas dari kendali agama.

Dalam pandangan Euben, fundamentalisme adalah paham dan gerakan yang kembali kepada tradisi religious skriptual dan—sebagai konsekuensinya, menolak segala bentuk interpretasi. Dengan sikap yang demikian rigid pada teks, fundamentalisme kemudian diposisikan sebagi kelompok yang menolak pluralisme.[19]

Prinsip *keempat*, fundamentalisme Islam juga memiliki prinsip penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis. Kaum fundamentalis berpandangan bahwa perkembangan historis dan sosiologis telah membawa manusia semakin jauh dari doktrin literal kitab suci.

---

[18]Fahruddin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), 50-52.

[19]Roxanne L. Euben, *Musuh dalam Cermin: Fundamentalisme Islam dan Batas Rasionalisme Modern* (Jakarta: Serambi, 2002), 42.

Perkembangan masyarakat dalam sejarah dipandang sebagai *as it should be*, sehingga masyarakat yang harus menyesuaikan perkembangannya dengan teks, bukan sebaliknya. Karena itu, kaum fundamentalis bersifat a-historis dan a-sosiologis, mereka bertujuan kembali kepada bentuk masyarakat "ideal" seperti pada zaman salaf.

Dalam pandangan Abou el Fadl karakter a-historis dan a-sosiologis tersebut karena mereka tidak mempertimbangkan kondisi riil dalam kehidupan sebagai sarana untuk memahami teks. Realitas seakan dipaksa untuk dibentuk sesuai dengan isi teks, sehingga dalam titik tertentu yang tidak memungkinkan secara praktis realitas itu disesuaikan, mereka cenderung bersikap apologis dengan berpikiran bahwa realitaslah yang keliru.[20]

Dalam banyak hal, mereka mereproduksi kondisi-kondisi mental yang diadopsi oleh gerakan apologetik. Mereka menghindari pendekatan-pendekatan analitis atau historis dalam memahami Islam, dan mengklaim bahwa semua tantangan yang dihadirkan oleh modernitas bisa dipecahkan dengan kembali kepada al-Qur'an dan Hadith. Dalam paradigma mereka, Islam itu sudah sempurna, kesempurnaan itu bahwa Islam tidak merekonsiliasikan dirinya atau membuktikan dirinya sesuai dengan sistem pemikiran lainnya. Islam merupakan sebuah sistem keyakinan dan hukum yang sudah lengkap dalam dirinya, ketimbang mengakomodasi pengalaman manusia.[21]

---

[20]Abou el Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, 187.

[21]Abou el Fadl, *Human Rights and Responcibilities in the World Religions*, 308-309.

Mengidealkan masyarakat seperti pada zaman salaf, Islam fundamentalis meniscayakan pembagian antara "Islam pusat" dan "Islam periferal". Islam pusat adalah Islam yang ada di masa Nabi Muhammad Saw. dan secara geografis berada di Timur Tengah. Argumentasi sederhananya, Islam di masa itu adalah Islam yang menempati supremasi dunia. Jadi untuk menjadi menang Islam harus kembali ke "arena pusat". Sementara Islam di luar masa itu adalah Islam periferal. Islam ini adalah Islam yang tidak asli, dan jauh dari tipe ideal. Singkatnya, ada upaya untuk meng-"universalkan" Islam yang "pusat" dan menggunakan standar itu untuk dipakai pada wilayah yang lain di belahan bumi lainnya. Karena Islam model hari ini terpuruk dan kalah maka untuk menjadi menang harus diberangus, dimurnikan, diracik ulang, dan lebih penting lagi "dipusatkan".[22]

3. Geneologi dan Tipologi Fundamentalisme Islam

Fundamentalisme merupakan istilah relatif baru dalam peristilahan Islam. Di kalangan Barat, istilah fundamentalisme Islam mulai populer berbarengan terjadinya Revolusi Iran pada 1979 yang memunculkan kekuatan Muslim Syi'ah radikal dan fanatik. Istilah tersebut kembali populer pasca tragedi 11 September 2001 serta berbagai peristiwa pengeboman dan terorisme di berbagai wilayah negara Islam, termasuk Indonesia.

Meski istilah fundamentalisme Islam baru populer setelah peristiwa-peristiwa historis ini, namun dengan memperhatikan karakteristik dan prinsip dasar gerakan,

---

[22] Ahmad Lutfi, "Analisis Dekonstruktif terhadap Radikalisme Islam: Dari Nalar Islam Pusat Menuju Identitas Islam Pribumi", *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 8, No. 2, Desember 2014, 234.

fundamentalisme Islam sebenarnya telah muncul jauh sebelumnya. Sebelum munculnya fundamentalisme kontemporer, terdapat gerakan yang mungkin dapat disebut *prototype* gerakan fundamentalisme yang muncul dalam masa-masa lebih awal. Karena itu, anggapan bahwa fundamentalisme Islam sepenuhnya merupakan reaksi terhadap dominasi dan penetrasi Barat tidak sepenuhnya benar. Bahkan menurut Azra, orang seperti Garaudy keliru dengan menisbahkan kemunculan fundamentalisme Islam semata-mata dengan dunia Barat moderen. Bagi Azra, menudingBaratsebagisatu-satunyapenyebabpertumbuhan gerakan-gerakan Islam, termasuk fundamentalisme, bukan hanya merupakan pencerminan sikap apologetik tetapi juga mensimplifikasi gejala perkembangan sosio-historis kaum muslimin. Sebagaimana bisa kita lihat, prinsip dan karakteristik yang membuat suatu gerakan tertentu dapat disebut fundamentalis, juga terdapat di kalangan Muslim sepanjang sejarah.[23]

Fundamentalisme Islam dengan demikian, tidaklah sepenuhnya baru. Sebelum munculnya fundamentalisme kontemporer, sudah terdapat gerakan yang mungkin dapat disebut *prototype* gerakan-gerakan fundamentalisme yang muncul dalam masa lebih belakangan. Maka untuk menghindari kekeliruan yang menyebut fundamentalisme identik dengan gerakan politik yang muncul sebagai reaksi terhadap Barat, maka penelitian ini menggunakan tipologi Azra yang membagi gerakan fundamentalisme Islam menjadi tiga tipe, yaitu klasik, pra-modern, dan kontemporer (neo-fundamentalisme).

---

[23]Azra, *Pergolakan Politik Islam; dari Fundamentalisme*. 110-111.

Gerakan fundamentalisme Islam klasik dapat dilihat pada gerakan Khawārij. Gerakan ini, harus diakui telah mempengaruhi gerakan fundamentalis Islam sepanjang sejarah. Gerakan yang muncul dari pertikaian Khalīfah Ali ibn Abī Ṭālib dengan Mu'āwiyāh ibn Abī Sufyān tersebut terkenal dengan prinsip-prinsip radikal dan ekstrim, bagi mereka tidak ada hukum selain hukum Allah (*la ḥukm illā Allāh*).

Sedangkan gerakan fundamentalisme Islam pra modern pertama, yang selanjutnya menjadi *prototype* banyak gerakan fundamentalisme Islam di belahan bumi manapun, muncul di Semenanjung Arabia. Gerakan yang dipimpin Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (1703-1892) ini banyak dipengaruhi gagasan pembaharuan Ibn Taymiyāh dan memperoleh pendidikan di kalangan ulama reformis di Ḥaramaīn. Ibn 'Abd al-Wahhāb melancarkan gerakan reformasi Islam hingga ke titik ekstrem: fundamentalisme radikal.

Bekerjasama dengan kepala kabilah lokal di Najd, Ibn Sa'ud (w. 1765), Ibn 'Abd al-Wahhāb melancarkan jihad terhadap kaum Muslim yang dipandangnya telah menyimpang dari ajaran Islam yang murni; yang menurutnya banyak mempraktekkan *bid'ah, khurafāt, taḥayul* dan semacamnya. Dalam pandangan Wahhābī, kondisi semacam inilah yang mengakibatkan umat Islam berada dalam kondisi yang sangat terbelakang. Untuk mengembalikan umat Islam pada ajaran Islam murni, fundamentalisme Wahabi melakukan purifikasi, tidak hanya berupa purifikasi *tawḥīd*, tetapi juga penumpahan darah dan penjarahan Mekkah dan Madinah, yang diikuti

pemusnahan monumen-monumen historis yang mereka pandang sebagai praktek-praktek menyimpang.[24]

Gerakan fundamentalis pra-modernis ini, secara langsung maupun tidak, segera mempengaruhi gerakan gerakan sejenis di berbagai penjuru dunia. Sedikit mencengangkan, fundamentalisme Islam ala Wahabi ini justru muncul di kawasan yang sering di sebut sebagai wilayah pariferal dalam peta dunia Islam. Di Nigeria Utara misalkan, Syaikh Uthman dan Fodio (1754-1817) yang secara intelektual mempunyai kaitan erat dengan jaringan ulama reformis Haramayn, melancarkan aksi jihad memerangi penguasa Muslim dan pendukung-pendukungnya yang dianggap korup dan menjalankan praktek-praktek Islam yang bercampurbaur dengan tradisi budaya lokal. Gerakan fundamentalis segera juga muncul di Afrika Barat, di bawah pimpinan al-Hajj Umar Tal (1794-1865). Gerakan ini menyebar di wilayah-wilayah yang sekarang termasuk Guinea, Senegal, dan Mali.

Bergeser ke ujung lain di Dunia Muslim, gerakan fundamentalis yang mirip dengan Wahabi muncul dalam Gerakan Padri di Minangkabau. Pada tahun 1803, tiga haji—Haji Miskin, Haji Sumanik, dan Haji Piobang setelah melaksanakan haji di Mekkah pada waktu kaum Wahabi berjaya di Tanah Suci menjadi *trigger* gerakan jihad Kaum Padri melawan kaum Muslimin lain yang menolak mengikuti ajaran keras mereka. Di antara pokok-pokok pandangan Kaum Padri adalah oposisi terhadap bid'ah dan khurafat, dan pelarangan tembakau dan pakaian sutra.

---

[24] *Ibid.*, 111-112.

Gerakan fundamentalis ala Wahabi ini juga merambah Anak Benua India, dan tumbuh subur di sana. Bersamaan dengan melemahnya Kesultanan Mughal, Sayyid Ahmad al-Brevi (1786-1831), memaklumkan jihad untuk memurnikan Islam dari pengaruh budaya lokal, Hindu, dan Sikh di kalangan Muslim. Gerakan jihad Ahmad al-Brevi mengambil inspirasi dari ajaran-ajaran Syah Wali Allah (1703-1762) dan puteranya Syah Abd al-Aziz (w.1824). Syah Wali Allah yang juga termasuk ke dalam kelompok jaringan ulama reformis yang berpusat di Haramain, dalam berbagai karyanya menghimbau pembangkitan kembali Islam yang murni dengan melenyapkan pengaruh ajaran dan tradisi Hindu dan Sikh di kalangan Muslim.[25]

Gerakan fundamentalis pra-modernis ini, dalam pandangan Fazlur Rahman, sebagaimana dikutip Adnan Amal, bercirikan *pertama*, tidak terkena sentuhan Barat, *kedua*, keprihatinan mendalam terhadap degenerasi sosio-moral umat Islam dan usaha untuk mengubahnya, *ketiga*, menghimbau untuk kembali kepada Islam yang sejati dan mengenyahkan tahayul-tahayul yang ditanamkan oleh bentuk-bentuk sufisme popular, *keempat*, meninggalkan gagasan tentang kemapanan dan finalitas madhhab-madhhab hukum serta berusaha melaksanakan ijtihad, *kelima*, himbauan untuk mengenyahkan corak predeterministik, dan *keenam*, melaksanakan itu semua dengan kekuatan senjata bila perlu.[26]

---

[25]*Ibid.*, 113.

[26]Lihat Taufik Adnan Amal, "Fazlur Rahman dan Usaha-Usaha Neo-Modernisme Islam Dewasa Ini", dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam*, peny. Taufik Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1994), 18.

Wajah gerakan Wahabi ini, di mata Abou Fadl adalah embrio gerakan puritan— sebagaimana sudah disinggung sebelumnya Abou Fadl tidak menggunakan istilah fundamentalis, tetapi puritan. Di sisi yang lain gerakan modernisme klasik yang ditransformasi dari Jamāl al-Dīn al-Afghānī (w. 1897), M. 'Abduh (w. 1905), maupun M. Rāshid Riḍā (w. 1935), yang mengidentitaskan diri sebagai komunitas Salafi, pada awalnya, menurut Abou Fadl, gerakan ini menjanjikan sebentuk kebangkitan yang liberal dan cukup toleran dengan perbedaan madhhab. Namun, sejak awal abad ke 20 muncul pemikiran Salafi yang digawangi oleh Abū A'lā al-Mawdūdī (w. 1979) dan Sayyid Quṭb (w. 1966)—yang dipetakan oleh Rahman sebagai gerakan neo revivalisme—telah berubah menuju apologetis yang statis dan tidak berkembang. Sementara itu tahun 1970-an lewat akulturasi sosial politik yang kompleks komunitas Wahabi melepaskan diri dari sejumlah bentuk ekstrim dan menggunakan simbol simbol Salafisme, sehingga antara Salafi dan Wahabi paraktis menjadi sulit dibedakan. Perpaduan Salafisme dan Wahabisme inilah yang terjalin-kelindan membentuk semangat teologi puritan saat ini.[27]

Sementara gerakan fundamentalisme Islam kontemporer dapat dikatakan merupakan respon terhadap dominasi Barat yang menyebabkan keterbelakangan Islam di berbagai aspek kehidupan. Interaksi, penetrasi, dan kolonialisasi yang dilakukan Barat dalam masa modern tidak hanya mengakibatkan disintegrasi politik Muslim, tetapi juga menimbulkan pergumulan yang sangat

[27]Abou El-Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, 99.

intens di kalangan kaum muslim sendiri. Superioritas Barat dalam berbagai lapangan kehidupan merangsang munculnya usaha-usaha pembaruan (modernism) di kalangan pemikir kaum Muslim.[28]

Pemikiran pembaruan Islam yang muncul sebagai respon terhadap dunia modern sejak Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, sampai Thaha Husayn memang cukup beragam, sehingga sulit ditipologisasikan secara sederhana. Tetapi satu hal jelas, telah terjadi evolusi pemikiran pembaruan sejak dari salafisme, modernism, westernisme, dan akhirnya sekularisme. Dalam evolusi pemikiran ini, dalam pandangan Azra, jelas terlihat bahwa Islam mengalami proses periferalisasi atau marjinalisasi—kalau tidak dapat dikatakan terlalu kompromistis terhadap Barat—sehingga nyaris tidak mempunyai kedudukan signifikan dalam berbagai bentuk pembaruan. Semua ini mengundang reaksi balik: kembali kepada Islam secara ketat dan ekslusif.[29] Dengan kata lain. reaksi terhadap dominasi Barat tersebut umat Islam melakukan pembaharuan dengan bentuk sangat beragam, mulai dari modernisasi, westernisasi, sekularisasi, sampai yang anti pati terhadap Barat. Gerakan pembaruan yang dilandasi sikap kebencian yang mendalama terhadap Barat inilah yang diidentifikasi sebagai fundamentalisme kontemporer (neo-modernisme).

[28]Azra, *Pergolakan Politik Islam* 114.

[29]*Ibid.*, 114-115.

Gerakan-gerakan revivalis Islam[10] pada masa ini, menurut Ibrahim Abu Rabi', muncul sebagai reaksi atas kondisi-kondisi berikut ini: berdirinya negara-bangsa di dunia Islam pada pertengahan abad ke 20; pengawasan institusi agama oleh negara; serta kegagalan negara-bangsa di berbagai bidang. Menghadapi kondisi-kondisi tersebut, beberapa di antaranya melakukan interpretasi ekstrim terhadap agama dan melakukan kekerasan untuk

---

[10]Ibrahim M. Abu Rabi', seorang *Isalamic Studies* berkebangsaan ganda Palestina dan Amerika, ia menggunakan istilah Islamic Revivalisme untuk menggambarkan gerakan-gerakan kebangkitan Islam. Dilihat dari sisi kelahirannya, Abu Rabi' mengkategorikan gerakan revivalisme Islam ke dalam empat tipologi, yaitu: *pertama*, masa pra-kolonial (*pre-colonial Islamic revivalism*). Masuk dalam kategori ini adalah gerakan Wahabi di Saudi Arabia pada awal abad XVIII yang dipelopori oleh Muhammad bin Abdul Wahab (1703-1787) yang terbentuk sebagai reaksi atas kemunduran internal Muslim; *Kedua*, masa kolonial (*colonial Islamic revivalism*). Gerakan Muhammadiyah dan NU di Indonesia yang berdiri pada paruh pertama abad ke- 20, Ikhwanul Muslimin (*The Moslem Brotherhood*) di Mesir yang didirikan pada tahun 1928 dan *Jama'ah al-Islamiyah* di India yang didirikan oleh Abu A'la al-Maududi (1903-1979), dapat dikelompokkan dalam gerakan revivalisme agama bentuk kedua ini; *Ketiga* masa pasca-kolonial (*post-colonial Islamic revivalism*). Beberapa penyebab kemunculan gerakan revivalisasi agama pada masa ini adalah terbentuknya negara-bangsa (*nation-state*) di dunia muslim pada pertengahan abad ke-20 dan kegagalan negara-bangsa dari berbagai segi. Contoh paling tepat dalam masalah ini adalah kelompok Jihad di Mesir (*The Egyptian Jihad*) pada tahun 1970 dan 1980, serta gerakan Taliban di Afghanistan; *Keempat*, pasca negara-bangsa (*post nation-state*). Gerakan Osamah bin Laden dengan jaringan Al-Qaeda-nya dapat dimasukkan pada kategori ini. Baik Gerakan Taliban maupun Osamah bin Laden dan Al-Qaeda-nya, keduanya merupakan gerakan yang dilahirkan dalam suasana kesedihan yang amat sangat terhadap dislokasi sosial dan dominasi Barat. Lihat selengkapnya dalam Ibrahim M. Abu Rabi, "A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History," dalam Ian Markham (ed), *September 11: Religious Perspectives on the Causes and Consequences* (Oxford: Hartford Seminary, 2002), 25-28.

mencapai tujuan mereka. Kasus penting dalam masalah ini adalah Jihad di Mesir (*The Egyptian Jihad*) di tahun 1970-an dan 1980-an, serta gerakan Taliban di Afghanistan yang berdiri pada konteks disintegrasi negara-bangsa (*nation-state*) dan negara yang *chaos* setelah penarikan pasukan Soviet akhir tahun 1980-an dan Amerika Serikat tahun 1990-an. Taliban didirikan dalam rangka merespon kegagalan negara-bangsa sekuler dan membangun *civil society* yang baru.[31]

Masih menurut Abu Rabi', Gerakan Taliban—jika melihat latar belakang berdirinya yang kecewa atas kegagalan negara-bangsa sekuler dalam menciptakan *civil society* yang baru, dapat juga dikelompokkan ke dalam gerakan revivalis Islam *post nation state*.Tujuan utama gerakannya adalah untuk mengakhiri kekerasan dan kekacauan dalam negeri, menghentikan segala bentuk intervensi asing, dan memulihkan martabat masyarakat sipil, pencari suaka, dan perempuan.[32] Gerakan Osamah

---

[31]Sebagai sebuah fenomena militer dan politik, Taliban adalah sebuah gerakan paska colonial (*post-colonial revivalism*). Munculnya Taliban dengan keunggulan militer dan politik harus dikaitkan dengan keterlibatan aktif negara Pakistan dalam urusan internal Afghanistan dan dukungan tentara Pakistan kepada Taliban setelah kelompok-kelompok Mujahidin yang berbeda gagal mencapai kesepakatan tentang masa depan Afghanistan. Lihat Abu Rabi', "A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History", 27.

[32]Dalam kekacauan yang melanda Afghanistan setelah penarikan Soviet, masyarakat meminta ulama menghadapi tantangan dan menetapkan pemimpin. Berdasar aspirasi masyarakat inilah Taliban didirikan pada tahun 1990. Sayangnya untuk keluar dari rasa penderitaan yang mendalam akibat periode panjang kekerasan dalam sejarah Afghanistan modern, Taliban mengambil langkah drastis yang tidak Islami yaitu dengan memerintahkan semua perempuan untuk tinggal di rumah, sehingga kehilangan pendidikan dan kesempatan kerja mereka. Menurut Taliban, Negara Islam memutuskan untuk

bin Laden [33]dengan jaringan Al-Qaeda-nya juga dapat dikategorikan dalam kelompok ini, begitu juga Jihad Mesir. Gerakan-gerakan tersebut muncul di saat sekularisme dan negara bangsa telah gagal dan ketika muncul kemungkinan membangun tatanan Islam baru.

Gerakan Taliban, Jihad Mesir, maupun Al-Qaeda semuanya lahir pada keadaan putus asa terhadap dislokasi sosial. Para pendukung gerakan ini merasa menjadi korban dari program modernisasi negara yang ambisius, seperti

---

membayar gaji para perempuan di rumah mereka, sehingga mereka dapat tinggal dan menjaga keluarga mereka dan anak-anak mereka. Tujuan dari kebijakan ini adalah menolong kebangkitan keluaga dan rumah tangga Afghanistan, sebagai pondasi masyarakat Afghanistan, sebuah pondasi yang dengan sengaja telah dihancurkan rezim komunis. Gerakan Taliban dapat dikatakan merupakan satu-satunya dalam sejarah Afghanistan modern yang sukses memobilisasi kekerasan untuk mengontrol kekerasan di masyarakat dan untuk menciptakan suatu masyarakat dan politik baru yang berbasis dua hal yaitu takut pada Allah dan kemungkinan pecahnya kekerasan baru. Mereka mampu menciptakan" sebuah masyarakat egaliter yang primitif", yang mencurigai tidak hanya komunisme, kapitalisme, dan Barat, tetapi kaum urban terpelajar Afghanistan yang dalam pandangan mereka, bertanggung jawab meminjam ide-ide asing yang menghancurkan basis tradisional masyarakat Afghanistan. *Ibid.*, 26-28.

[33]Fenomena Bin Laden dapat dikatakan merupakan produk ketegangan antara modenisasi Saudi dan nilai nilai Islam. Karena sumber minyak yg tidak terbatas, Negara-bangsa Saudi modern di bawah kepemimpinan keluarga kerajaan mampu meluncurkan program modernisasi sangat ambisius di tahun 1970an, yaitu membaratkan (*Westernize*) masyarakat mereka. Keluarga kerajaan Saudi, telah menciptakan bentuk modernisasi tanpa komponen adat, dan tanpa mempararelkan institusi demokrasi kepada jaminan partisipasi politik dalam masyarakat. Meskipun keluarga kerajaan meminta dukungan dari para ulama besar dalam program modernisasinya, ulama muda, utamanya dari wilayah Hijaz tidak nyaman dengan langkah cepat modernisasi dan dampaknya tak terelakkan apa yang mereka anggap sebagai "Islam ortodok" mewujud dalam gerakan Bin Laden. *Ibid.*

Arab Saudi pada 1970-an, dan tidak adanya lembaga-lembaga demokrasi di negara asal mereka. Gerakan-gerakan itu memiliki kesamaan paling tidak pada dua hal: *pertama*, tujuan gerakan yaitu untuk mengembalikan wacana ortodoks Islam sebagaimana yang mereka pahami, *kedua*, latar belakang kekerasan sosial dan militer. Baik Jihad Mesir, gerakan bin Laden, atau gerakan Islam lainnya di dunia Arab dan Islam kontemporer, telah diserap oleh ideologi mainstream negara. Mereka tidak diizinkan untuk menjalankan kebebasan berekspresi di sebuah lingkungan yang demokratis. Sepanjang kondisi dislokasi, ketidakadilan, dan kurangnya kebebasan demokrasi terus terjadi di dunia muslim, interpretasi Islam yang ekstrim akan menjadi norma.[34]

Paparan di atas memberi pemahaman bahwa, fundamentalisme klasik dan pra-modern muncul disebabkan situasi dan kondisi tertentu di kalangan umat Muslim sendiri. Karena itu, ia lebih *genuine* dan *inward oriented*—berorientasi ke dalam diri kaum Muslim sendiri. Sementara fundamentalisme kontemporer bangkit sebagai reaksi terhadap penetrasi sistem sosial, budaya, politik, dan ekonomi Barat, baik sebagai akibat kontak langsung dengan Barat maupun melalui pemikir Muslim—kelompok modernis, sekularis, dan westernis, atau rezim pemerintah Muslim yang menurut kaum fundamentalis merupakan perpanjangan mulut dan tangan Barat.

Fundamentalisme Islam kontemporer dengan demikian merupakan tantangan, sekaligus sebagai *cultural-defensive respons* terhadap isu-isu global. Ia tidak

---

[34] *Ibid*., 28.

dapat dipahami jika kita gagal menempatkannya dalam konteks dunia modern global yang ia ada di dalamnya.

4. Agenda Fundamentalisme Agama dan Respon Umat Islam

Fundamentalisme keagamaan merupakan fenomena yang biasa muncul dalam agama apa saja. Funda-mentalisme agama ditandai dengan kembalinya masyarakat kepada dasar-dasar agama. Fundamen-talisme itu sendiri seringkali diiringi oleh radika-lisme atau kekerasan ketika upaya untuk mengembalikan agama yang dianggap melenceng kepada dasar-dasar agama yang benar terhalang oleh situasi sosial-politik-budaya yang mengelilingi. Gerakan ini salah satu agendanya adalah ingin menjebol tradisi sinkretis[35] yang dianggap sarat takhayyul, bid'ah, dan khurafat, guna mengembalikan Islam murni sesuai teks suci.

Agenda ini tidak jauh berbeda dengan gerakan kaum puritan[36] yang melakukan intensifikasi pelarangan

---

[35]Secara etimologis, sinkretis berasal dari kata *syn* (dalam bahasa Arab) dan *kretiozein*, yang berarti mencampuradukkan unsur unsur yang saling bertentangan. Singkretis juga sering diterjemahkan dari bahasa Inggris *syncretism* yang berarti campuran, gabungan, paduan, dan kesatuan. Secara etimologi, sinkretisme merupakan pencampuran antara dua tradisi atau lebih, dan terjadi lantaran masyarakat mengadopsi suatu kepercayaan baru dan berusaha untuk tidak terjadi benturan dengan gagasan dan praktik budaya lama. Terjadinya percampuran tersebut biasanya melibatkan sejumlah perubahan pada tradisi-tradisi yang diikutsertakan. Dalam pandangan Koentjaraningrat, sebagaimana dikutip Sutiyono, singkretisme merupakan watak asli agama Jawi. Hal ini dilihat dalam sejarah perjalanan hidup orang Jawa sampai sekarang bahkan yang akan datang, orang Jawa akan selalu menerima masukan pengaruh dari luar. Lihat Sutiyono, *Benturan Budaya Islam: Puritan dan Sinkretis* (Jakarta: Kompas, 2010), 41-42.

[36]Sebagaimana sudah disinggung sebelumnya, istilah untuk memotret gerakan kebangkitan Islam sangatlah beragam, sebagian kalangan menyebutnya

aktivitas agama yang berbentuk penyimpangan keyakinan Islam, dengan cara melakukan gerakan menolak takhayul, bid'ah, dan khurafat yang merupakan perwujudan nilai-nilai budaya kelompok sinkretis. Ajakan kelompok ini adalah untuk meningkatkan kadar keislaman masyarakat agar menjadi masyarakat Islam yang sebenar-benarnya. Oleh karenanya, karakter gerakannya tampak lebih doktriner, mirip gerakan Islam dari tempat asalnya, Arab. Corak budaya dan proses reproduksi gerakan Islam fundamentalis-puritan amat tekstual-formalis dan menolak pemahaman yang kontekstual-sinkretis. Pandangan tersebut antara lain tampak dalam gerakan Wahabi.[37]

Menurut Kallen, fundamentalisme agama, termasuk yang berwujud radikalisme, memiliki tiga agenda. *Pertama*, merupakan respon terhadap kondisi yang sedang berlangsung. Biasanya dalam bentuk evaluasi, penolakan, atau perlawanan. *Kedua*, berusaha mengganti tatanan yang ada dengan tatanan yang lain (baru). *Ketiga*, mempertahankan ideologi yang mereka bawa sebagai kebenaran tunggal, sehingga yang berideologi berbeda harus diluruskan.[38] Dengan demikian kehadiran fundamentalisme Islam agendanya adalah ingin mengganti

---

fundamentalisme Islam, kalangan lain menyebutnya puritanisme Islam, ada juga yang menggunakan istilah *Islamic Revivalism*, dan beberapa istilah yang lain. Meskipun dalam penggunaan istilah terjadi perdebatan, tetapi tidak dapat dipungkiri terdapat kesamaan agenda di antara beberapa istilah itu, yaitu upaya untuk mengembalikan Islam sesuai dengan ajaran Nabi Muhammad saw yang orisinil tanpa terkontaminasi budaya dan tradisi lokal, dan kembali kepada al Qur'an dan Sunnah secara tekstual-skripturalis.

[37]Sutiyono, *Benturan Budaya Islam*, 8.

[38]*Ibid.*, 67.

tatanan dalam budaya yang dianggap sinkretis menjadi murni yang *original*, disebabkan oleh kuatnya keyakinan mereka akan kebenaran ideologi fundamentalis, di samping mereka juga berusaha memperjuangkan Islam murni secara radikal.

Agenda fundamentalisme agama tersebut, sesungguhnya mengidentifikasi diri pada apa yang pernah diklasifikasikan Ernest Gellner sebagai *great tradition* atau *High Tradition*.[39] Menurut Gellner, *high tradition* adalah Islam "resmi" atau Islam yang dianggap lebih dekat kepada kitab suci dan umumnya tumbuh di perkotaan. Tradisi tinggi, meskipun tidak dapat dilaksanakan dalam waktu tertentu, tetap dan terus akan terus diperjuangkan untuk dilaksanakan suatu saat nanti. Ketika budaya-budaya lokal —yang merupakan perwujudan dari tradisi rendah— terancam oleh kemerosotan, kaum Muslim dengan gampang melompat ke arah tradisi tinggi dalam rangka mengatasi krisis. Dengan kata lain, fundamentalisme Islam, sebenarnya adalah gerakan yang mencoba melakukan pembaruan Islam rendah menjadi Islam tinggi, meskipun dalam realitasnya, tradisi yang direvitalisasi oleh mereka tersebut hanyalah varian dari tradisi Islam rendah juga.[40]

Fundamentalisme Islam dengan demikian berpososisi sebagai pihak yang memengaruhi (*great tradition*), sedangkan masyarakat yang hendak dimurnikan

---

[39]Aswab Mahasin, "Masyarakat Madani dan Lawan- Lawannya: Sebuah Mukaddimah", dalam Ernest Gellner, *Membangun Masyarakat Sipil Prasyarat Menuju Kebebasan*. Ter. Rahmani Astuti. (Bandung: Mizan, 1995), xi.

[40]Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*. (Washington: George Town University, 1986), 21-22.

disebut pihak yang dipengaruhi atau ditekan (*little tradition*).[41] Fundamentalisme Islam, sebagai pihak yang memengaruhi, bersifat ekspansif yang bergerak memasuki wilayah tertentu dalam suatu masyarakat yang telah lama memiliki sistem budaya yang dianggap sinkretis. Sistem budaya sinkrites sebagai *little tradition* diharuskan untuk menyesuaikan diri dengan sistem budaya Islam fundamentalis (*great tradition*). Bahkan di dalam perilaku tindakan sosialnya, Islam Fundamentalis berusaha mendekonstruksi tatanan kehidupan masyarakat yang sinkretis dan mengobsesikan secara romantik adanya persatuan Islam atas dasar penyeragaman konsep teologis dan kemurnian keyakinan berketuhanan.

Akibat tekanan tersebut, biasanya kebudayaan dan keagamaan masyarakat akan terbelah; menjadi puritan dan tetap menjadi sinkretis. Menjadi puritan berarti ada konversi dari sinkretis menjadi puritan. Penetrasi fundamentalisme agama itu telah memudarkan ikatan-ikatan tradisional sebagai pemersatu warga. Jika menggunakan tipologinya Greetz tentang tiga virian Islam di Jawa yaitu abangan, santri, dan priyayi, maka akibat penetrasi itu dapat dijumpai konversi dari muslim abangan menjadi santri.[42]

Di sisi lain, penetrasi fundamentalis yang seringkali dilakukan dengan cara radikal, menimbulkan sikap resisten dari masyarakat yang sedang ditekan (*little tradition*). Cap yang disematkan oleh kelompok puritan kepada kelompok

---

[41]Robert Redfield, *Masyarakat Petani dan Kebudayaan*. (Jakarta: PT. Rajawali 1985), 55. Lihat juga Sutiyono, *Benturan Budaya Islam*, 175.

[42]Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj Aswab Mahasin (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989) 148.

sinkretis sebagi muslim statistik (tidak menjalankan perintah doktrin suci) tentu saja menimbulkan resistensi dari kelompok sinkretis terhadap ajaran puritan. Resistensi itu mewujud dalam bentuk tetap setia terhadap ajaran sinkretis, karena agama sinkretis yang mereka anut sudah sesuai menurut filsafat hidup mereka. Mereka tidak menderita ketegangan, karena agama yang mereka anut merupakan pernyataan mengenai kebudayaan yang dilokalisasikan .[43] Dampak adanya keterbelahan dua kelompok ini adalah antagonisme (pertentangan) di antara kedua kelompok tersebut. Masing-masing pihak memandang pihak lain tidak tepat dalam mewujudkan ajaran agama dalam tindakan-tindakan mereka.

B. Islam Jawa: Diskusi Teoritis

Mark Woodward menilai, Islam Jawa adalah sekedar lapisan tipis dari berbagai simbol yang dilekatkan di atas inti animisme yang solid atau makna Hindu-Budha. Sejalan dengan pandangan Woodward, suatu ungkapan lama yang menurut Peacock masih tetap berlaku bagi kebanyakan orang Indonesia, yaitu "Garuklah kulit orang Jawa maka anda akan dapati Hinduisme...".[44]

Hal yang sama disampaikan oleh Geertz, Islam Jawa tampak di luarnya memang Islam, tetapi setelah dilihat secara mendalam kenyataannya adalah agama sinkretis. Dalam Islam sinkretis terlihat bahwa namanya Islam

---

[43]Sutiyono, *Benturan Budaya Islam*, 46.

[44]Ungkapan tersebut dikutip oleh Chafid Wahyudi, *Nahdlatul Ulama dan Civil Religion: Melacak Akar Civil Religion dalam Keagamaan NU* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2013), 52.

tetapi di dalamnya terkandung ajaran Hindu, Buddha, dan animisme.[45]

Tetapi ungkapan tersebut ditolak oleh Andrew Beatty. Ungkapan itu menurutnya sangat simplistis. Dia menegaskanbahwamasyarakatJawamemilikipemahaman keagamaannya sendiri yang bersifat kompleks dan multidimensi. Mistikus panteis, supranaturalis, Muslim dan Hindu saling bergandengan membentuk keyakinan dan landasan bersama melalui ritual sinkretis.[46] Inilah terutama yang membedakan antara Geertz dan Beatty, yaitu jika Geerts memandang berbagai varian dalam Islam Jawa sebagai pecahan yang "berjarak",[47] maka Beatty memandangnya sebagai berbagai entitas yang saling menyapa.[48]

Betapapun terdapat perbedaan tafsir antara Geertz dan Beatty dalam memaknai derajat "kejawaan" dalam bentuk atribut sosial ketika orang Jawa telah bergulat dengan keyakinan baru, tetapi keduanya nampak sepakat bahwa Islam Jawa bukanlah murni, tetapi sebuah keyakinan yang selalu *embedded* dalam tradisi yang mendahuluinya.[49] Begitu juga pandangan Bowen, yang menyatakan Islam dan kejawen itu telah menyatu menjadi Islam Jawa atau Jawa Islam. Dengan semangat yang sama Bruinessen mengungkapkan, " *in practice, however, adat and shariah have been co-existed without ever convlict, and many*

[45]Geertz, Abangan, *Santri, Priyayi*, 6.

[46]Andrew Beatty. *Variasi Agama Jawa: Suatu Pendekatan Antripologi* (Jakarta: Murai Kencana, 2001), 64.

[47]Geertz, Abangan, *Santri, Priyayi*, 6.

[48]Andrew Beatty, *Variasi Agama Jawa*, 96.

[49]Ahmad Zainul Hamdi, "Beragam Agama, Satu Jawa:, 9.

Indonesian Muslim are convinced that their adat is agreement with Shariah."[50]

Mengkaji dialektika Islam dengan Jawa, tentu tidak bisa dilepaskan dari gagasan Abdurrahman Wahid (Gus Dur) tentang pribumisasi Islam. Pribumisasi Islam lahir dari keprihatinan Gus Dur atas kebudayaan Islam Indonesia di tengah ancaman arabisasi. Pribumisasi Islam berusaha untuk menjadikan agama (Islam) dan budaya lokal —termasuk Jawa— tidak saling mengalahkan, melainkan mewujud dalam pola nalar religiousitas dalam bentuk budaya. Hal ini dapat dilihat pada ungkapan Gus Dur:

> Agama (Islam) dan budaya mempunyai independensi masing-masing, tetapi keduanya mempunyai wilayah tumpang tindih ..di antara keduanya terjadi tumpang tindih sekaligus perbedaan-perbedaan...
>
> Agama (Islam) bersumberkan wahyu dan memiliki norma-norma sendiri. Karena bersifat normatif, maka ia cenderung menjadi permanen. Sedangkan budaya adalah buatan manusia. Oleh sebab itu, ia berkembang sesuai dengan perkembangan zaman dan cenderung selalu berubah. Perbedaan ini tidak menghalangi kemungkinan manifestasi kehidupan beragama dalam bentuk budaya.[51]

Ungkapan Gus Dur ini menarik, karena memberi penjelasan bahwa antara agama (Islam) dan budaya memiliki wilayahnya sendiri-sendiri, tetapi di saat yang sama juga beririsan, tumpang tindih. Islam merupakan wilayahnya sendiri karena ia merupakan aturan

---

[50]*Ibid.*

[51]Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam," dalam *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Depok: Desantara, 2001), 119-124.

ketuhanan "dari langit". Demikian pun budaya yang merupakan kreasi manusia, ia bukan agama dan tidak dapat ditempatkan sebagai agama. Agama sebagai aturan normatif tentu bukan budaya. Tetapi pelaksanaan dan penerapannya ke dalam realitas, tentu membutuhkan kebudayaan.

Dalam tataran praktis hubungan budaya dan Islam, untuk konteks Jawa, Gus Dur menjelaskan bahwa ide pribumisasi Islam itu tidak men'jawa'kan Islam, tidak menegasikan Islam demi budaya, juga bukan melebur budaya dan Islam jadi satu meskipun keduanya bisa tumpang tindih. Menurut Gus Dur:

> Pribumisasi Islam bukanlah 'jawanisasi' atau sinkretisme, sebab pribumisasi Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal di dalam merumuskan hukum hukum agama, tanpa mengubah hukum itu sendiri.
>
> Juga bukannya upaya meninggalkan norma demi budaya, tetapi agar norma-norma itu menampung kebutuhan-kebutuhan dari budaya dengan menggunakan peluang yang disediakan oleh varian pemahaman *naṣṣ*, dengan tetap memberikan peranan kepada ushul fiqh dan kaedah fiqh.
>
> Dalam proses ini (pribumisasi Islam), pembauran Islam dengan budaya tidak boleh terjadi, sebab berbaur berarti hilangnya sifat-sifat asli. Islam harus tetap pada sifat Islamnya. Al-Qur'an harus tetap dalam bahasa Arab, terutama dalam shalat, sebab hal ini telah menjadi norma.[52]

Ungkapan Gus Dur di atas memberikan pemahaman bahwa Islam Jawa bukanlah percampuran antara syariah Islam dengan budaya lokal Jawa, tetapi menurutnya Islam

[52]*Ibid.*

Jawa berusaha mendialektikakan ajaran-ajaran inti Islam ke dalam budaya-budaya lokal Jawa dan berusaha untuk selalu mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal masyarakat dalam merumuskan hukum-hukum agama.[53] Inilah yang kemudian dikenal dengan sebutan pendekatan lokalisme.

Pendekatan lokalisme memang tidak bisa dipandang sebagai Islam '*pristine*' (murni) yang tidak dipengaruhi unsur-unsur lokal, melainkan sebentuk Islam yang dihasilkan dari proses konstektualisasi. Bahkan unsur-unsur lokal itulah yang membuat Islam mengalami tranformasi bentuk dan ekspresi penampakan beragam. Di Tanah Jawa, misalkan, Islam telah mengalami kontekstualisasi berdasarkan pembacaan pribumi lokal Jawa yang kerap berlainan dengan Islam dalam pembacaan pribumi-lokal-Arab. Dengan demikian, agama Islam yang dipeluk oleh masyarakat Jawa, dengan berbagai variasi tradisinya, tidak bisa dipandang sebagai Islam dengan kualifikasi *low tradition*, sinkretis, sarat bid'ah, *mubtadi'* dan karena itu tidak sah dan tertolak.

C. Mekanisme Sosial Penjaga Harmoni

Huntington mengatakan bahwa sumber koflik yang terpenting di dunia ini bukanlah terutama bersifat ideologis dan ekonomis. Perbedaan-perbedaan terbesar yang dihadapi umat manusia dan sumber konflik yang paling dominan adalah persoalan kultural. Ia menyebutkan bahwa bentura-benturan budaya akan menguasai perilaku politik global. Garis rawan antara kebudayaan-kebudayaan

---

[53] *Ibid.*

akan menjadi ajang peperangan masa depan. Konflik antara kebudayaan-kebudayaan akan merupakan fase terakhir dalam evolusi konflik dunia modern. Ia menyebutkan bahwa desa-desa, kawasan-kawasan, kelompok etnis, nasionalitas, kelompok keagamaan, semuanya memiliki kultur yang berbeda dalam berbagai ragam tingkatan.[54]

Perbedaan itulah yang menjadi sumber konflik. Konflik yang dimaksud terjadi karena sikapnya terhadap pihak lain menimbulkan interaksi antagonistik. Interaksi antagonistik adalah pergaulan sosial yang menimbulkan pertentangan di antara kelompok yang ada. Namun dalam situasi seperti itu, ketika prasangka-prasangka menjadi lebih penting, dan perpecahan kedua kelompok mengarah pada konflik sosial, maka aspek-aspek simbolik dalam budaya justru dapat berfungsi sebagai faktor integrasi dalam kehidupan sosial. Coser, sebagaimana dikutip oleh Sutiyono menjelaskan bahwa konflik tidak hanya menyebabkan disharmoni sosial, tetapi juga mencegah disharmoni. Di satu sisi, konflik dapat menciptakan kerusakan sistem sosial atau bersifat negatif. Tetapi pada sisi lain, konflik sosial juga mampu membangun hubungan-hubungan sosial dalam mencegah semakin terpecahnya kelompok-kelompok sosial.[55]

Konflik sosial merupakan pertentangan yang terjadi secara langsung dan sadar, antara kelompok-kelompok atau individu-individu untuk mencapai tujuan masing-masing. Pada waktu yang sama, masing-masing pihak yang bertentangan juga

---

[54]Sammuel P. Huntington, "The Clash Civilization", *Foreign Affair*, Vol. 72. No. 3 , 1993, 1.

[55]Sutiyono, *Benturan Budaya Islam*, 62.

berusaha untuk menghilangkan pengaruh dan kekuasaan pihak lawannya. Dengan demikian konflik itu tidak hanya berfungsi negatif, akan tetapi juga positif karena dapat mencegah perpecahan kelompok yang saling bertentangan. Dengan kata lain konflik juga memacu terjadinya integrasi dan harmoni[56] sosial, yaitu penyatuan kelompok kelompok yang sebelumnya terdapat kerenggangan, kemudian menghilangkan pertentangan sosial.

Seperti ungkapan Geertz bahwa di Jawa terdapat banyak antagonisme (pertentangan) antara para pemeluk agama, dan antagonisme ini mungkin akan menjadi lebih meningkat di masa mendatang. Meskipun terdapat perbedaan dan antagonisme, hampir semua orang Jawa memegang nilai-nilai yang sama yang cenderung melawan efek memecah dari penafsiran-penafsiran yang berbeda terhadap nilai-nilai ini.[57] Memang di dalamnya ada konflik, tapi sebagai sebuah masyarakat, interaksi dan harmoni sosial tetap bisa berjalan lancar dan seimbang. Hal ini karena ada beberapa mekanisme sosial yang cenderung mencegah konflik yang mengganggu harmoni sosial. Mekanisme itu adalah, a) sikap mengalah, b) kesadaran sebagai satu saudara, c) sistem kekerabatan, d) gotong royong, dan e) selamatan yang merupakan pilar-pilar budaya yang menyangga kesatuan dan harmoni sosial tersebut.[58]

---

[56]Harmoni menurut Mulder adalah rukun yang berarti mengatasi perbedaan-perbedaan, bekerjasama, saling menerima, hati tenang, dan hidup harmonis. Niels Mulder, *Kebatinan dan Hidup Sehari-Hari Orang Jawa* (Jakarta: Gramedia, 1984), 84.

[57]Geertz, Abangan, *Santri, Priyayi*, 476-478.

[58]Hamdi, *Beragam Agama, Satu Jawa*, 48.

Memang, situasi harmoni pada masyarakat itu sebenarnya tidak selalu stabil, adakalanya harmoni itu melemah sehingga timbul kerawanan yang pada saat tertentu akan menimbulkan konflik. Situasi harmoni akan menjadi lemah bila ikatan-ikatan yang mengikat mereka menjadi rapuh dan semakin tidak berfungsi. Hal itu bisa dikarenakan kurang intensifnya pemeliharaan ikatan mereka atau adanya provokasi dari pihak luar yang memengaruhi pudarnya ikatan mereka. Tetapi adakalanya situasi harmoni akan kuat bila mekanisme sosial sebagaimana dipaparkan di atas terpelihara dengan baik, sehingga pengaruh dari luar yang merusak harmoni dapat dicegah.

BAB III
PENETRASI FUNDAMENTALISME ISLAM: PENGALAMAN DI KLEPU SOOKO PONOROGO

A. Mengenal Klepu

Desa Klepu Kecamatan Sooko Kabupaten Ponorogo adalah sebuah desa yang secara geografis terletak di ujung timur Kabupaten Ponorogo. Desa ini terpencil terkurung lembah perbukitan di ujung lereng barat daya pegunungan Wilis, di perbatasan Kabupaten Ponorogo dengan Kabupaten Trenggalek di sisi Selatan dan Timur. Di sisi Utara berbatasan dengan desa Bedoko, sedangkan di sisi Barat berbatasan dengan desa Ngadirejo. Menuju desa ini, harus menempuh perjalanan sulit. Jalanan terjal, selebar sekitar empat meter. Dapat ditempuh, hanya dari arah ibu kota kecamatan Sooko sejauh kurang lebih tiga kilometer. Sedangkan jarak dari ibu kota Kabupaten Ponorogo sekitar 30 km.

Luas desa ini adalah 879,8 ha (8,8 km2), yang terdiri dari lahan pertanian seluas 67,500 ha2 yang berupa lahan sawah setengah teknis dan 39,600 ha2 sawah tadah hujan, 22 ha2 merupakan tanah kas desa, dan sisanya adalah hutan yang saat ini dibuka oleh penduduk desa sebagai lahan pertanian berupa sawah, tegalan dan ladang. Dengan ketinggian antara 300-700 m di atas permukaan laut, Klepu adalah salah satu desa di Ponorogo yang berada dia atas dataran tinggi, dengan pemandangan perbukitan yang memukau.

Desa Klepu terdiri dari empat dusun; Jogorejo, Klepu, Sambi, dan Ngapak. Dari empat dusun tersebut, Klepu terbagi menjadi 10 RW dan 22 RT. Akan tetapi, tata pemerintahan formal ini lebih banyak hanya digunakan dalam urusan resmi. Dalam sebuah hubungan yang lebih akrab sehari-hari, dusun-dusun ini tersusun dari kelompok-kelompok pemukiman kecil yang biasanya disebut lingkungan. Dusun Klepu terdiri dari lingkungan Klepu, Sulingan, Pondok, Wates, dan Larung Kebo. Dusun Sambi memiliki tiga lingkungan yakni Samba, Ngelo, dan Dawuhan. Dusun Ngapak terdiri atas tiga lingkungan yaitu Tanjung, Ngapak, dan Ledok. Sedangkan Dusun Jogorojo memiliki Sembilan lingkungan, yaitu Genengan, Kilatan, Sentul, Kampung, Bendo, Dayahan, Waren, Mendung, dan Kuniran (atas dan bawah). Lingkungan-lingkungan ini kemudian digabung menjadi satu pedukuhan yang namanya diambil dari nama lingkungan yang paling besar. Keempat pedukuhan tersebut kemudian menjadi satu desa yang disebut desa Klepu karena dulu pusat pemerintahan desa ada di Klepu. Saat ini pusat pemerintahan desa di mana balai desa berada ada di Jogorejo.[1]

Sampai dengan tahun 2015, jumlah penduduk Klepu adalah 2.896 jiwa, terdiri dari 1.459 perempuan dan 1.437 laki-laki, dengan kepadatan penduduk rata-rata 315 per km2. Mata pencarian penduduk desa ini mayoritas sebagai petani dan buruh tani. Sedangkan tingkat pendidikan penduduknya mayoritas tidak tamat SD. Betapapun

[1]Ahmad Zainul Hamdi, "Tragedi Kabel Mik: Sepenggal Kisah Perseteruan Islam Pribumi dan Islam Puritan di Klepu Ponorogo,"dalam Alamsyah. M. Dja'far (ed.), *Agama dan Pergeseran Representasi: Konflik dan Rekonsiliasi di Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institute, 2009), 69.

begitu, pada tahun 2016 ini pemuda Klepu sudah ada yang mengenyam pendidikan tinggi hingga S2.

B. Keberagamaan Masyarakat Klepu

Sampai hari ini, membicarakan Klepu tidak bisa dilepaskan dari *issue* toleransi beragama antara umat Islam dan Katolik. Hal ini karena penduduknya terdiri dari dua penganut agama yang jumlahnya hampir sama banyak. Dari 2.896 jiwa penduduknya, 1.861 jiwa adalah Islam, 1.032 jiwa adalah Katolik, dan 3 jiwa memeluk agama Kristen. Klepu, desa kecil di ujung timur Ponorogo itu, bahkan menjadi perbincangan internasional terkait keberhasilan warganya mengelola kehidupan yang toleran dan harmonis di tengah perbedaan keyakinan beragama yang dianut warganya. Satu atap, satu rumah, tapi beda agama bukan menjadi halangan serius bagi keluarga di Klepu untuk tetap menjalankan aktivitas ibadah maupun kemasyarakatan sehari-hari. Harmoni dan toleransi, kata itu selalu identik dengan Klepu. Menyebut Klepu, berarti toleransi beragama yang sangat dijunjung tinggi warganya. Membincang toleransi, Klepu adalah salah satunya yang paling menarik untuk didiskusikan. Itulah mengapa riset tentang Klepu sejauh ini, selalu mengupas sisi toleransi dan harmoninya.

Secara historis, sebelum masyarakat Klepu mengenal dan memeluk agama Katolik, mereka seratus persen memeluk agama Islam meskipun jumlah terbesarnya adalah abangan atau Islam nominal sebagaimana yang digambarkan Geetrz, atau Islam *marmoyo*[2] sebagaimana diungkapkan

---

[2]*Marmoyo* adalah istilah dalam pewayangan untuk menggambarkan tokoh-tokoh wayang yang tidak penting.

Zainul Hamdi. Islam dengan identitas ini adalah Islam yang tidak serius dijalankan para pemeluknya, dapat juga kita menyebutnya sebagai Islam KTP karena apa yang disebut sebagai muslim tidak lebih hanya kulit luar yang berbentuk catatan administratif dalam KTP. Gambaran Islam abangan, Islam *marmoyo* atau Islam KTP yang dianut masyarakat Klepu saat itu adalah seseorang yang telah sunat (khitan) dianggap secara otomatis beragama Islam. Namun tata cara penyembahan Tuhan, tetap sebagai pengikut kejawen yang tulen. Keislaman mereka sesungguhnya hanya ditandai oleh tiga upacara peralihan yaitu nikah karena harus mengucap syahadat—itupun syahadat menirukan apa yang diucapkan naib, khitan, dan saat meninggal. Di luar itu mereka sepenuhnya adalah orang-orang Jawa yang lapisan terdalam batinnya dipahat dengan ajaran-ajaran kejawen.[3] Sementara sebagian lain yang sungguh-sungguh menghayati Islam sebagai agama hanyalah sekelompok kecil. Apalagi yang meyakini dan menjalankannya secara konsisten, tentu lebih sedikit lagi. Bisa dipastikan bahwa sebelum konversi ke Katolik secara besar-besaran pada tahun 1968, warga Klepu tercatat seratus persen beragama Islam. Akan tetapi apa yang disebut seratus persen Islam itu jumlah terbesarnya adalah Islam yang tidak serius.

Pascatragedi PKI 1965, kondisi keberagamaan masyarakat Klepu yang seratus persen memeluk Islam, akhirnya berubah. Peristiwa dan tekanan politik di tahun 1965 menyebabkan sebagian umat Islam Klepu konversi ke agama Katolik. Pasca gagalnya kudeta PKI, bermunculan

---

[3]Hamdi, *Agama dan Pergeseran Representasi: Konflik dan Rekonsiliasi di Indonesia*, 71 73.

gerakan antikomunis, termasuk di Klepu yang melakukan pengejaran terhadap orang-orang PKI dan seruan untuk beragama menjadi muslim santri. Yang menjadi sasaran tentu saja pengikut PKI yang agamanya abangan. Orang-orang abangan inilah yang merasa sangat terancam dengan hadirnya pasukan-pasukan pembasmi PKI.[4]

Karena orang-orang Klepu hanyalah Islam nominal, tuntutan untuk berperilaku santri jelas sangat memberatkan. Mereka yang awalnya ikut PKI, kemudian masuk PNI untuk mencari selamat. Soemakoen, Kepala Desa saat itu, adalah seorang PNI, sebuah afiliasi politik yang menyelamatkan banyak nyawa orang Klepu ketika para pimpinan dan pengikut PKI menjadi target bunuh pasca G.30.S 1965. Sejak awal, Soemakoen berusaha menarik warganya yang banyak menjadi pengikut PKI untuk beralih ke PNI. Sayangnya, menjadi PNI ternyata belum aman karena PNI dalam banyak keadaan disamakan dengan PKI. Perkembangan politik inilah yang kemudian membuat Soemakoen mengambil keputusan untuk beragama Katolik. Konversi Soemakoen ke dalam agama Katolik kemudian diikuti oleh hampir semua perangkat desa, begitu juga dengan sebagian masyarakat.[5]

Jika terdapat pertanyaan mengapa mereka pindah ke Katolik, akan segera terdengar sebuah jawaban yang sama sekali tidak mengesankan adanya halangan teologis apapun dari agama yang mereka peluk sebelumnya.[6]

---

[4]*Ibid.* hal yang sama juga disampaikan oleh Bapak Suwito, *Wawancara*, 07 Agustus 2016.

[5]Ahmad Zainul Hamdi, "Beragam Agama, Satu Jawa:, 14.

[6]Menurut cerita Samuji, pada saat dia masih kecil banyak sekali orang Muslim yang dengan mudah pindah agama Katolik, dirinya, karena ingin ikut-ikutan seperti teman-temannya yang lain, juga sempat tertarik untuk pindah

Pertanyaan tentang mengapa pindah ke Katolik ini tetap penting untuk dilontarkan sekalipun sudah diketahui tentang konteks politik yang melatarbelakanginya. Hal yang ingin diketahui dari pertanyaan tersebut adalah seberapa dalam mereka terikat dengan Islam. Jika mereka betul-betul memeluk Islam dengan kesadaran sebagai sebuah agama, terlepas mereka mempraktikkan ajaran-ajarannya atau tidak, maka ketika ada tekanan politik untuk konsisten dengan agama yang dipeluknya, mereka akan lebih mudah untuk menjadi seorang santri dadakan meski hanya untuk sementara, daripada konversi ke agama lain. Tapi, mereka justru pindah Katolik, padahal mereka tetap harus belajar ajaran dan praktik peribadatan Katolik sebagai agama baru mereka.[7]

Salah satu alasan mereka memilih pindah agama ke Katolik adalah masalah kesulitan dalam beribadah dalam agama Islam. Beribadah secara Katolik sangat mudah karena ajaran dan peribadatannya dapat dilakukan

---

agama Katolik. Karena orang tuanya melarang, dia akhirnya tidak melanjutkan niatnya itu. Ada kebiasaan yang dilakukan salah satu pastor Katolik, tiap hari dengan motor vespanya keliling desa. Vespanya dipenuhi permen dan makanan ringan untuk menarik perhatian anak-anak dan masyarakat. Setiap anak-anak atau masyarakat yang mau mengikuti ibadah ke gereja, dapat imbalan makanan ringan tersebut. Ada juga kebiasaan gereja, yaitu membuat *handicraft* semacam bros untuk anak perempuan. Kalau anak-anak perempuan menginginkan bros tersebut, dia harus mau ikut beribadah ke gereja. Ternyata cara tersebut cukup ampuh untuk mengajak umat Islam mengikuti ajaran Katolik. Awalnya hanya ikut ke gereja, lama-lama menjadi pemeluk Katolik setia. *Wawancara* dengan Samuji, 8 Oktober 2016. Hal ini menunjuukkan memang berpindah agama bukan persoalan serius bagi masyarakat Klepu. Hal itu juga menunjukkan bahwa Muslim Klepu hanya beragama secara administratif, bukan beragama yang sebenarnya ala santri.

[7]Hamdi, *Beragam Agama, Satu Jawa*, 14-15.

dengan bahasa Jawa, bahasa mereka sendiri. Sementara tuntutan menjadi santri terasa menyulitkan karena harus belajar melafalkan ungkapan-ungkapan Arab dalam beribadah.[8] Sebegitu mudahnya mereka berpindah agama menunjukkan adanya sesuatu yang lebih prinsipil, yaitu pembenaran gambaran Geertz bahwa Islam bagi kalangan ini hanya sebuah kulit luar yang tidak memengaruhi apapun dalam orientasi kesadaran dan hidupnya.

Betapapun akhirnya masyarakat Klepu secara kegamaan terpecah menjadi dua, Muslim dan Katolik tetapi sebagai saudara, kerabat, dan tetangga mereka tidak mengalami hambatan untuk tetap rukun. Selama puluhan tahun. Harmoni dan toleransi tetap terjaga dalam ikatan *podo Jowone*. Bahkan harmoni dan toleransi di tengah perbedaan itulah yang menjadi nilai lebih bagi masyarakat Klepu. Harmoni dan toleransi tersebut menjadi cermin bagi daerah lain yang ingin berkaca bagaimana Klepu dapat mengelolanya. Sayangnya harmoni tersebut, hari ini mulai terciderai untuk tidak mengatakan mulai tercerai karena kehadiran *outsider* yang banyak mempersoalkan kedekatan hubungan dan aktivitas Muslim dan Katolik di Klepu. Tidak hanya itu, kehadiran *out sider* yang dalam riset ini diidentifikasi sebagai fundamentalisme Islam, juga mempersoalkan aktivitas keagamaan muslim Klepu yang dianggap sinkretis dan penuh dengan takhayyul, bid'ah, khurafat sehingga mereka melakukan upaya purifikasi terhadap amalan-amalan tersebut. Dampaknya, umat Islam Klepu-pun terbelah, yang sudah teredukasi ajaran puritan-fundamentalis, dan yang tetap setia

[8] *Ibid*. 15.

menjalankan aktivitis keagamaan Islam tradisional yang sudah mereka jalankan turun temurun seperti kenduren, slametan, tingkeban, tahlilan.

C. Klepu dan Fundamentalisme Islam

1. Sejarah Masuknya Fundamentalisme Islam di Klepu

Deskripsi tentang masuknya fundamentalisme[9] Islam di Klepu tidak dapat dilepaskan dengan issue kristenisasi di Klepu dan amaliah muslim Klepu yang abangan. Dua issue tersebut saling berkelindan, yang oleh pendatang

---

[9]Fundamentalisme Islam, dalam riset ini sebagaimana sudah dipaparkan pada bab II, menggunakan kerangka teori yang disampaikan Martin E. Marty, yaitu suatu gerakan Islam yang memiliki prinsip *oppotionalism* (paham perlawanan). Fundamentalisme dalam agama manapun mengambil bentuk perlawanan, bahkan radikal, terhadap ancaman yang membahayakan eksistensi agama dan ancaman tersebut dianggap tidak sesuai dengan ajaran agama. Mereka berjuang melawan musuh-musuh yang muncul dalam bentuk komunitas atau tata sosial keagamaan yang dianggap menyimpang. Acuan dan tolok ukur untuk menilai tingkat ancaman itu tentu saja adalah kitab suci, yang dalam kasus fundamentalisme Islam adalah al-Qur'an dan al-Hadits. Selain itu, menurut Marty, fundamentalisme Islam juga memiliki prinsip penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis. Kaum fundamentalis berpandangan bahwa perkembangan historis dan sosiologis telah membawa manusia semakin jauh dari doktrin literal kitab suci. Perkembangan masyarakat dalam sejarah dipandang sebagai *as it should be*, sehingga masyarakat yang harus menyesuaikan perkembangannya dengan teks, bukan sebaliknya. Karena itu, kaum fundamentalis bersifat a-historis dan a-sosiologis, mereka bertujuan kembali kepada bentuk masyarakat "ideal" seperti pada zaman salaf. Kerangka teori Kallen juga digunakan dalam riset ini. Menurut Kallen, fundamentalisme agama, termasuk yang berwujud radikalisme, memiliki tiga agenda. *Pertama*, merupakan respon terhadap kondisi yang sedang berlangsung. Biasanya dalam bentuk evaluasi, penolakan, atau perlawanan. *Kedua*, berusaha mengganti tatanan yang ada dengan tatanan yang lain (baru). *Ketiga*, mempertahankan ideologi yang mereka bawa sebagai kebenaran tunggal, sehingga yang berideologi berbeda harus diluruskan.

(*the outsider*), dianggap melemahkan kondisi umat Islam di Klepu. Untuk membangkitkan muslim Klepu diperlukan upaya purifikasi, baik secara akidah maupun amaliah syariahnya, sehingga muslim Klepu dapat memahami agamanya dan menjalankannya dengan benar. Tentu saja, fundamentalisme berekpektasi jika muslim Klepu sudah memahami ajaran agamanya dengan benar, mereka tidak akan mudah menjadi sasaran kristenisasi.

Menurut cerita beberapa informan,[10] kebang-kitan muslim Klepu bermula dengan kehadiran organisasi Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII), yang berpusat di Masjid Al-Falah Surabaya. Kehadiran juru dakwah dari DDII di Klepu, menjadi momentum kebangkitan muslim Klepu dalam melakukan kegiatan-kegiatan keislaman, yang semula nyaris tidak pernah dilakukan. Tidak hanya itu, kehadiran DDII juga menandai mulainya muslim Klepu menemukan identitas yang berbeda dari orang Katolik karena DDII dalam menyebarkan ajarannya mulai memisahkan aktivitas masyarakat yang selama ini bercampur antara muslim dan Katolik, misalkan dalam hal slametan. Sebelum hadirnya DDII, menjadi orang Klepu yang Jawa merupakan identitas utama tanpa mempersoalkan apa agama yang dianutnya, tetapi sejak DDII datang orang mulai memasukkan agama ke dalam identitas dirinya. Mulai ada batas yang tegas antara aktivitas Muslim dan aktivitas Katolik.

---

[10]Informan dalam penelitian ini ada enam orang, Pak Soewito Ketua NU Ranting Klepu, Pak Mustakim sesepuh dan tokoh masyarakat Klepu, Pak Samuji pemuda desa Klepu, Arifin Pemuda desa Klepu, Ibu Maisirah pengurus Muslimat Ranting Klepu, dan Ibu Mariati pengurus Muslimat Ranting Klepu. Semuanya bersepakat tentang kehadiran DDII yang menjadi momentum kebangkitan muslim Klepu dalam menjalankan ajaran Islam yang sebenarnya.

Sekitar tahun 1970-an, DDII mulai masuk ke Klepu. Kehadiran DDII di Klepu, bermula dari kegelisahan tokoh agama Islam di sana, Mustakim, yang melihat Islam sangat lemah. Gairah beribadah dan beragama umat Islam juga sangat rendah. Fasilitas beribadah dan kegiatan keagamaan sangat minim. Ini berbanding terbalik dengan kondisi umat Katolik yang kehidupan keagamaannya sangat semarak, tentu saja karena mendapat *support* dari Kepala Desa, Soemakoen yang beragama Katolik dan perangkat desa yang mayoritas beragama Katolik.[11] Kegelisahan Mustakim ternyata gayung bersambut, adalah Muhammadiyah, Gontor dan DDII Ponorogo yang merespon niat baik Mustakim untuk membangkitkan Islam di Klepu.

Cerita kehadiran DDII di Klepu ini dipaparkan oleh Mustakim:

> Pada masa itu, Kepala Desa Klepu Pak Soemakoen orang Katolik. Kepemimpinannya seperti Golongan Karya (Golkar), semua harus manut atasan, sehingga hampir semua perangkat desa beragama Katolik. Kecuali modin yang tetap beragama Islam. Tentu saja kebijakan-kebijakan Kepala Desa banyak menguntungkan umat Katolik. Dalam posisi umat Islam semakin terjepit inilah, saya berusaha membangkitkan Muslim Klepu. Alhamdulillah kondisi lemahnya umat Islam ini juga didengar oleh Muhammadiyyah, Gontor dan DDII, sehingga kami bahu membahu melakukan dakwah kepada Muslim Klepu.[12]

Meskipun ketiga ormas tersebut datang memberi bantuan tenaga agama di Klepu, tetapi yang paling intensif

[11] *Wawancara* dengan Mustakim, 01 September 2016.

[12] *Ibid.*

adalah DDII. Langkah nyata DDII adalah mengirimkan da'inya untuk mengajarkan dan mengembankan Islam di Klepu. Da'i pertama yang dikirim adalah Husnul Akib yang berasal dari Paciran Lamongan. Kedatangan Husnul Akib ini terjadi pada akhir tahun 1979. Husnul Akib segera melakukan aktivitas dakwahnya, fokusnya adalah mengajarkan cara membaca al-Qur'an dan tata cara beribadah utamanya sholat kepada muslim Klepu, dua aktivitas ibadah yang belum banyak dikuasai dan diamalkan muslim Klepu. Tidak hanya aktivitas dan pengetahuan ibadah muslim Klepu yang minim, Akib juga melihat fasilitas ibadah yang juga minim kualitas maupun kuantitasnya sehingga fokus Akib tidak hanya masalah penguatan pengetahuan agama tetapi juga fasilitas ibadah. Atas inisiatif Akib, umat Islam tergerak hatinya untuk membangun rumah ibadah yang layak. Dana, bahan-bahan bangunan, tenaga, dan tanahnya swadaya dari umat Islam.

Meskipun Akib hanya dua tahun bertugas di Klepu, tetapi dia telah berhasil mendirikan masjid baru yang dibangun bersama masyarakat. Masjid yang diberi nama Baitul Mukminin itu dibangun di atas tanah yang diwakafkan oleh mbah Sulni di dukuh Sambi pada tahun 1980. Menurut Mustakim:

> Selama pak Akib di sini memang ada kenang-kenangannya, masjid Baitul Mukminin di dukuh Sambi. Pembangunan masjid itu, pada tahun 1980-an memang atas inisiatif pak Akib yang melihat di Klepu ini rumah ibadahnya sangat minim, dengan kondisi yang sudah memperihatinkan. Alhamdulillah masyarakat juga merespon sehingga dana pembangunannya swadaya masyarakat. Kalau tanahnya,

itu wakaf dari Mbah Sulni. Mbah Sulni mewakafkan tanah itu tidak kepada DDII, tapi kepada perangkat desa supaya masjid itu dapat digunakan oleh semua masyarakat.[13]

Ternyata pertumbuhan keagamaan umat Islam Klepu menunjukkan geliat yang membaik. Semangat umat Islam untuk berkembang juga semakin terlihat. Ada keinginan umat Islam tidak hanya membangun dan memiliki rumah ibadah, tetapi juga membangun lembaga pendidikan Islam, sehingga tanah wakaf mbah Sulni tidak saja dimanfaatkan untuk pembangunan masjid tetapi juga untuk sarana pendidikan. Umat Islam ingin memiliki lembaga pendidikan sendiri yang terpisah dengan Katolik. Tiga tahun kemudian keinginan umat Islam Klepu terwujud. Tepatnya tahun 1983, di tanah wakaf itu juga dibangun TK yang merupakan lembaga pendidikan yang dimiliki umat Islam di Klepu. Kabar ini direspon positif oleh Departemen Agama Ponorogo, sehingga peresmian TK langsung dilakukan oleh Mahmud Suyuti, Kepala Depag Ponorogo saat itu dan diberi nama TK Perwanida yang berada di bawah Dharma Wanita unit Departemen Agama. Sejak saat itu anak-anak Muslim usia pra sekolah tidak perlu lagi sekolah di lembaga pendidikan TK Pancasila milik Katolik.

Sebagai pendatang baru di Klepu, dakwah yang dilakukan Akib dengan mudah diterima muslim Klepu, karena Akib melakukannya dengan santun tanpa menimbulkan konflik. Akib masih mengikuti tradisi dan kebiasaan masyarakat Klepu yang sudah ada seperti slametan, tahlilan, dan sebagianya, meskipun sebagai

[13]*Ibid*. Hal yang sama disampaikan oleh Soewito dan Mariati.

da'i DDII, sesungguhnya orientasi dakwah Akib adalah purifikasi. Begitu juga, Akib belum banyak menyentuh ranah akidah, sehingga dua tahun Akib di Klepu kehidupan keagamaan antara umat Islam dan Katolik di Klepu masih berjalan rukun dan harmonis.

Akib kemudian digantikan oleh Muhyidin yang hanya bertugas sekitar tiga bulan. Setelah Muhyidin kemudian disusul oleh Muhadi yang bertugas sekitar satu tahun. Namun cerita baru muncul sejak 1983 ketika dai DDII yang bertugas di Klepu adalah Munawar. Sebagaimana pendahulunya, Munawar pada awalnya bertempat tinggal di rumah Modin Sukidi. Selama sekitar satu tahun dia tinggal di rumah Sukidi kemudian pindah ke Klepu, di rumah Suraji. Setelah beberapa bulan di Klepu, dia pindah ke Sambi menempati salah satu ruangan TK, yang dibangun Pesantren Gontor khusus untuk tempat tinggal dai DDII.[14]

Pada masa Munawar inilah konflik horizontal di Klepu mulai mewujud. Gesekan perselisihan mulai nyata, tidak hanya antara Muslim dan Katolik Klepu, tetapi juga antara sesama Islam. Hal ini dipicu oleh ajaran dakwah Munawar yang mempersoalkan kebiasaan Muslim dan Katolik yang saling berkunjung dan memberi ucapan selamat pada saat hari Natal atau Idul Fitri. Di intern umat Islam sendiri, Munawar juga melarang kegiatan *berkatan*, *slametan*, pujian menjelang sholat dan beberapa tradisi masyarakat Klepu yang sudah mapan sehingga umat Islam mulai terbelah antara yang mengamini ajaran Munawar

---

[14]Hamdi, *Agama dan Pergeseran Representasi: Konflik dan Rekonsiliasi di Indonesia*, 84.

sebagai ajaran Islam yang sebenarnya, dan yang menolak ajaran Munawar karena dianggap bertentangan dengan keyakinan yang sudah mereka jalankan turun temurun sekaligus mengusik harmoni. Deskripsi Samuji berikut menggambarkan bagaimana dakwah yang dilakukan Munawar memang mulai menimbulkan konflik:

> Sejak kehadiran pak Munawar, apa-apa yang dulunya baik-baik saja sekarang jadi serba tidak boleh. Pak Munawar itu orangnya keras dalam menyampaikan dakwah. Tidak boleh ya tidak boleh, contohnya menyampaikan ucapan Natal dan mengunjungi keluarga atau tetangga yang memperingati Natal itu dilarang keras oleh Pak Munawar. Katanya itu merusak akidah Islam.. *lhaa* bagaimana, *wong* yang memperingati Natal itu saudara sendiri, tetangga sendiri, bagaimana tiba-tiba kita tidak boleh berkunjung dan mengucapkan selamat. Orang-orang Katolik akhirnya tersinggung, karena rumahnya yang sudah disiapkan suguhan untuk para tamu, pintu rumah yang terbuka lebar, ternyata tidak ada yang datang. Orang Islam takut untuk datang, karena sudah dilarang oleh Pak Munawar. Nah, pada saat peringatan Idul Fitri, orang-orang Katolik *mbales* tidak mau berkunjung ke rumah orang Islam. Ya.. akhirnya bertetangga menjadi serba gak enak...ada rasa *sungkan, mangkel,* sekaligus bersalah di atara kita.[15]

Deskripsi Samuji tersebut diamini oleh Arifin. Menurutnya,

> Tidak hanya melarang saling berkunjung dan mengucapkan selamat pada saat hari raya umat Islam maupun Katolik, Pak Munawar juga melarang aktivitas sosial yang selama ini dilakukan bersama-sama. Misalkan Pak Munawar

[15] *Wawancara* Samuji, 08 September 2016.

> melarang umat Islam menghadiri *slametan* yang diadakan orang Katolik. Pak Munawar juga melarang kerja gotong royong untuk membangun tempat ibadah orang Katolik. Padahal selama ini gotong royong itu dilakukan karena mereka adalah saudara dan tetangga, tanpa mempersoalkan agamnya, tetapi Pak Munawar menganggap itu menyalahi akidah Islam.[16]

Ajaran Munawar tersebut pada akhirnya menimbulkan rasa tidak nyaman dalam hubungan keseharian di antara umat Islam dan Katolik. Sudah mulai terlihat benih-benih ketegangan di atara mereka. Di luar mereka tetap saling menyapa, saling tersenyum, tetapi di hati, mereka merasakan mulai ada jarak dan batas di antara mereka. Ada *insider* dan *outsider*, dalam hal ini mereka maknai: kami dan mereka yakni, Muslim dan Katolik.

Apalagi kehadiran da'i DDII tersebut juga disupport oleh Gontor. Gontor bekerja sama dengan DDII berperan aktif memberikan dakwah kepada Muslim Klepu, sehingga Munawar semakin percaya diri dalam menyampaikan dakwahnya.[17] Menurut Soewito:

> Awalnya Gontor mendengar adanya kristenisasi di Klepu. Ketika DDII sudah masuk Klepu bersama-sama Muhammadiyah, Gontor dengan instruksi Kiai Zarkasyi ikut *ngopeni* da'i-da'i yang dikirim DDII. Gontor dan DDII saling bahu-membahu dalam memperjuangkan kehidupan Islam di Klepu. Kebijakan-kebijakan yang dilakukan oleh da'i, Gontor juga ikut menentukan. Bahkan Gontor juga ikut membangunkan tempat untuk tinggalnya para da'i.

---

[16] *Wawancara* Arifin, 08 September 2016.

[17] Hamdi, *Agama dan Pergeseran Representasi: Konflik dan Rekonsiliasi di Indonesia* , 84.

Dengan *support* dari Gontor, para da'i jadi lebih percaya diri dan berani dalam berdakwah.[18]

Memang, perkembangan Islam di Klepu, selain Muhammadiyyah, yang memegang peranan penting adalah DDII dan Gontor. Selain mengirim da'i di Klepu, Gontor bersama DDII juga mendirikan forum takmir masjid desa yang tujuannya menkoordinir keberadaan masjid-majid yang ada di Klepu. Atas koordinasi dari Gontor, aktivitas takmir masjid desa semakin meningkat. Kegiatan majlis ta'lim di masjid-masjid Klepu juga semakin semarak, sehingga Islam di Klepu semakin menggeliat. Bisa dikatakan, tak ada satupun keputusan penting tentang dakwah Islam di Klepu yang tidak melibatkan peran Gontor.

Tetapi kehadiran dan peranan Gontor dalam mengembangkan Islam di Klepu berakhir pada awal tahun 90-an. Gontor menarik diri dari semua aktivitas dakwah di Klepu. Kemesrahan Gontor dan DDII dalam mengembangkan Islam di Klepu tidak lagi bisa dipertahankan, mereka akhirnya berpisah. Penyebabnya adalah ketersinggungan Gontor terhadap sikap DDII yang meminta Gontor untuk tidak ikut campur terhadap da'i-da'inya. Merespon teguran DDII tersebut, Gontor mengambil keputusan untuk menarik diri dari aktivitas dakwah dan mengembangkan Islam di Klepu. Menurut Soewito, [19] sebetulnya antara DDII dan Gontor itu hanyalah

---

[18]*Wawancara* dengan Soewito, 07 Agustus 2016. Hal yang sama juga disampaikan oleh Mustakim.

[1] Suwito adalah salah seorang tokoh Islam penting di Klepu dan guru agama Islam SDN Klepu II. Lelaki kelahiran Caruban, Madiun, ini merupakan penduduk pendatang di Klepu yang baru masuk Klepu pada 1985. Saat ini dia

kesalahfahaman. Sayangnya berakibat serius. Soewito mendiskripsikan cerita tentang hal tersebut sebagai berikut...

> Saya memang diminta oleh Gontor untuk membantu pak Munawar dalam melakukan dakwah. Ke mana-mana pak Munawar selalu dengan saya, karena pak Munawar memang tidak bisa naik sepeda motor. Suatu saat Pak Munawar sakit mata parah. Saya yang mengantarkan pengobatannya ke Gontor karena memang pengobatannya dibantu Gontor. Tetapi karena jarak Klepu dan Gontor yang jauh, untuk memudahkan pengobatan, selama menjalani pengobatan Pak Munawar tinggal di Gontor. Tetapi mungkin kurangnya komunikasi antara Gontor dan DDII, niat baik Gontor ini disalahpahami DDII. DDII mengira Gontor telah memindahkan Pak Munawar ke Gontor. DDII menganggap Gontor terlalu ikut campur terhadap da'i DDII, sehingga

---

menjadi ketua NU Ranting Klepu dan Ketua II MWC NU Sooko. Awal kehadirannya di Klepu, bisa dikatakan membawa mandat langsung dari Kiai Syukri Zarkasyi Gontor. Hubungannya dengan Kiai Syukri berawal ketika dia *nyantri* di Al-Islam Joresan (desa sebelah timur Gontor). Dari sini dia memiliki hubungan dekat dengan mertua Syukri yang memang berasal dari Joresan. Hubungan baik ini tetap terjaga hingga dia melanjutkan ke IAIN Sunan Ampel di Kota Ponorogo. Selama waktu itu ia tetap bertempat tinggal di Joresan, tepatnya di samping rumah mertua Syukri Zarkasyi. Selepas menamatkan kuliahnya di IAIN, dia mengikuti tes guru agama dan lulus. Syukri mendengar dan menawarinya untuk bertugas di SDN Klepu, sekaligus membantu DDII dalam melakukan dakwah Islam di sana. Suwito menerima tawaran tersebut, asal masih tetap bisa menjadi PNS di dalam wilayah Ponorogo. Pada akhirnya Suwito mendapatkan tugas di Klepu. Ketika dia berangkat ke Klepu, Suwito membawa surat dari Kiai Syukri untuk diberikan ke Mustakim dan Munawar. Jadi, sejak awal Suwito datang ke Klepu tidak semata-mata menunaikan tugas sebagai PNS, tapi sudah berniat untuk membantu DDII dalam menjalankan dakwah Islam di Klepu. Lihat Hamdi, *Agama dan Pergeseran Representasi: Konflik dan Rekonsiliasi di Indonesia*, 84.

DDII mengirim surat ke Gontor bahwa pihak Gontor tidak berhak memindah Munawar. Surat itulah yang membuat Kiai Syukri Zarkasyi "kecentok" (*tersinggung*-pen) sehingga beliau kemudian memutuskan untuk tidak lagi berurusan dengan Klepu.[20]

Betapapun akhirnya DDII melakukan dakwahnya sendiri tanpa support dari Gontor, tetapi dakwah yang dilakukan oleh DDII maupun Gontor sebelum mereka berpisah telah membawa pengetahuan baru bagi umat Islam Klepu. Tentu saja pengetahuan yang sudah diedukasi oleh DDII dan Gontor. Muslim Klepu akhirnya mengetahui kalau *slametan*, *berkatan*, tahlilan dan tradisi yang sudah mereka lakukan turun temurun ternyata bukanlah ajaran Islam yang sebenarnya sehingga harus ditinggalkan. Begitu juga, Muslim Klepu akhirnya mengetahui bahwa antara Islam dan Katolik itu harus dipisahkan beberapa aktivitasnya, tidak bisa semuanya dilakukan bersama-sama. Muslim Klepu juga mulai menyadari bahwa selama ini umat Islam di Klepu sudah diperlakukan tidak adil oleh perangkat desa, atas nama kerukunan, sehingga mereka harus bangkit untuk "melawan".

Tetapi, pengetahuan dan kesadaran baru tersebut membawa implikasi bagi kondisi harmoni di Klepu. Harmoni sejak saat itu mulai berbeda. Karakter guyub-rukun di antara pemeluk beda agama mulai digugat atas nama penyelamatan akidah. Kehadiran *outsider* yang diidentifikasi sebagai fundamentalisme Islam tersebut juga melahirkan ketegangan antara sesama muslim, yaitu antara muslim yang tetap setia mempraktekkan

[20]*Wawancara* dengan Soewito, 07 Agustus 2016.

tahlil, *selawatan* -sholawatan, slametan, dan berbagai ritus popular lainnya dengan kelompok muslim puritan —yang sudah terpengaruh edukasi fundamentalis— yang menganggap ritus-ritus tersebut sebagai bid'ah (*heretik*). Klepu tidak lagi satu identitas, mulai ada pembeda yang tegas antara Muslim dan Katolik, antara muslim yang masih setia pada tradisi lama dan yang sudah teredukasi ajaran puritan-fundamentalis.

2. Fundamentalisme Islam dan Upaya Purifikasi di Klepu

Sebagaimanasudahdipaparkansebelumnya,padamasa Munawar-lah larangan tentang tradisi slametan, *berkatan*, tahlilan dan beberapa aktivitas keagamaan dan sosial yang dilakukan umat Islam Klepu mulai dipersoalkan. Padahal pada awalnya, Munawar dalam berdakwah sebagaimana para pendahulunya, menyesuaikan dan mengikuti corak keislaman warga Klepu. Tetapi lambat laun, metode dan materi dakwah Munawar mulai berbeda. Munawar secara tegas melarang slametan, tahlil, pujian, dan sebagainya, berbarengan dengan *support* yang dilakukan Gontor terhadap aktivitas dakwah Munawar. Begitu juga pada masa Munawar, pemisahan antara Muslim dan Katolik dalam beberapa aktivitas di Klepu mulai dilakukan.

Dalam riset yang berjudul "Tragedi Kabel Mik: Sepenggal Kisah Perseteruan Islan Pribumi dan Islam Puritan di Klepu Ponorogo", Zainul Hamdi menyatakan bahwa pemisahan Islam-Katolik memang sengaja dilakukan dan diperjuangkan DDII dan Gontor. Menurut mereka umat Islam di Klepu hanya bisa bangkit kalau mereka dipisahkan dari aktivitas Katolik. Mereka

berasumsi, kelemahan umat Islam Klepu selama ini karena umat Islam terlalu bergantung pada Katolik, padahal Katolik sudah banyak memperdaya umat Islam. Atas edukasi dari DDII dan Gontor itulah, Muslim Klepu akhirnya mulai mengikuti gagasan pemisahan dengan dalih bahwa tradisi selama ini yang dilakukannya salah. Mereka pada akhirnya menyadari yang benar adalah masing-masing pemeluk agama menyemarakkan agamanya masing-masing.[21] Gagasan pemisahan tersebut juga terungkap dari pernyataan Soewito:

> Kiai Syukri memang memberi saran kepada saya untuk memisahkan orang Islam dari aktivitas umat Katolik, agar memudahkan dakwah Islam. Hal ini terjadi pada awal-awal penyelesaian pembangunan tempat suci umat Katolik, Sendang Waluyo Jatiningsih Gua Maria Fatima di Klepu. Umat Islam Klepu memang sengaja dilarang untuk ikut membantu pembangunan sendang tersebut. Padahal selama ini ya biasa saja, masyarakat Klepu saling membantu, terutama tenaga, ketika ada pembangunan rumah ibadah meskipun beda agama. Alasan Kiai Syukri melarang karena kerukunan yang ada selama ini dianggap sebagai strategi umat Katolik untuk melemahkan dan mengaburkan akidah umat Islam.[22]

Rukun dan gotong-royong untuk membangun rumah ibadah akhirnya menghilang perlahan-lahan. DDII atas support Gontorlah yang banyak diakui masyarakat sebagai penyebar gagasan bahwa membangun rumah ibadah itu hanya dilakukan oleh pemeluk agama masing-masing.

[21]Hamdi, *Agama dan Pergeseran Representasi: Konflik dan Rekonsiliasi di Indonesia*, 45.

[22]*Wawancara* Soewito, 07 Agustus 2016

Hal ini juga diakui oleh Mustakim, sejak masa Munawar, dia mulai mengajarkan agar Muslim Klepu tahu dan dapat membedakan mana aktivitas yang bisa dikerjakan bersama dan mana aktivitas yang hanya dapat dilakukan di intern umat Islam maupun intern Katolik.[23] Pemisahan aktivitas tersebut bertujuan agar akidah umat Islam tidak terkontaminasi dengan akidah Katolik. Dalam pandangan DDII maupun Gontor, membangun rumah ibadah Katolik yang dilakukan oleh umat Islam sama artinya mendukung kegiatan keagamaan Katolik, dan itu berarti akidah umat Islam sudah tidak murni, sudah ada unsur kufur dan syirik. Untuk memurnikan akidah Muslim Klepu, maka harus dipisahkan antara umat Islam dan Katolik Klepu dalam pembangunan sarana peribadatan milik Katolik.

Tidak hanya purifikasi akidah yang mewujud dalam larangan membantu pembangunan sarana ibadah Katolik, DDII juga melihat adanya pencampuran akidah yang terjadi di Klepu dalam hal perawatan dan doa bagi jenazah. Di Klepu sudah menjadi tradisi siapapun yang meninggal dunia akan didoakan bersama, baik oleh umat Katolik maupun muslim sesuai dengan tata cara doa masing-masing. Dengan edukasi dan pengaruh dari DDII, pada akhirnya tokoh-tokoh Islam menghendaki aktivitas merawat dan mendoakan jenazah harus dilakukan sendiri-sendiri. Doa dan perawatan jenazah hanya akan dilakukan sesuai dengan agama yang dipeluk si jenazah pada saat hidupnya. Aktivitas yang bisa dilakukan oleh masyarakat yang agamanya berbeda dengan jenazah adalah menggali kubur. Dengan kata lain. kalau ada orang

[23] *Wawancara* dengan Mustakim, 01 September 2016.

Islam meninggal dunia, maka yang mengurus jenazahnya adalah orang Islam, sedang orang Katolik yang menggali kuburannya, begitu juga sebaliknya. Dengan demikian masalah merawat jenazah dan doa terhadap orang mati juga menjadi sasaran dakwah pemisahan.

Dalam hal slametan untuk mendoakan keluarga yang sudah meninggal, dalam masyarakat Klepu juga sudah ada perubahan. Jika dulu, slametan untuk orang meninggal dilakukan bersama-sama, sejak adanya kesepakatan untuk "berpisah", maka slametan untuk orang meninggal dilakukan secara terpisah. Umat Katolik tetap diundang, tentu saja tidak untuk ikut membaca doa atau tahlilan, tetapi mereka datang hanya untuk berpartisipasi dalam slametan.[24]

Sebagaimana dipaparkan sebelumnya, DDII menyebarkan fatwa tentang haram hukumnya bagi umat Islam memberi ucapan dan mendatangi pesta peringatan Natal, yaitu sebuah tradisi untuk berkunjung ke rumah umat Katolik pada saat hari besar Natal. Tradisi berkunjung yang terjadi pada saat umat Islam merayakan Idul Fitri juga dilakukan oleh umat Katolik. Tradisi saling mengunjungi ini sudah berjalan lama, tapi oleh DDII hal ini tidak diperbolehkan, dilarang, dan diharamkan karena dianggap merusak akidah Islam.

Deskripsi dari Samuji berikut dapat menggambarkan betapa kehadiran DDII memang untuk memisahkan relasi Muslim dan Katolik Klepu dalam banyak hal, termasuk dalam perayaan Natal:

---

[24]Hamdi, *Agama dan Pergeseran Representasi: Konflik dan Rekonsiliasi di Indonesia*, 46-47.

Sejak kehadiran pak Munawar, apa-apa yang dulunya baik-baik saja sekarang jadi serba tidak boleh. Pak Munawar memang orangnya keras dalam menyampaikan dakwah. Tidak boleh ya tidak boleh. Menyampaikan ucapan Natal dan mengunjungi keluarga atau tetangga yang memperingati Natal itu dilarang keras oleh Pak Munawar. Katanya itu merusak akidah Islam. Hukumnya haram. Orang Islam tidak berani untuk datang berkunjung, karena sudah dilarang oleh Pak Munawar. Nah, pada saat peringatan Idul Fitri, orang-orang Katolik *mbales* tidak mau berkunjung ke rumah orang Islam. [25]

Masih menurut Samuji:
Ini bu yang saya khawatirkan, karena masalah pelarangan saling berkunjung pada saat Natal dan Idul Fitri ini akhirnya hubungan umat Islam dan Katolik menjadi agak tegang. *Lhaa* bagaimana, *wong* yang memperingati Natal itu saudara sendiri, tetangga sendiri, bagaimana tiba-tiba kita tidak boleh berkunjung dan mengucapkan selamat. Orang-orang Katolik akhirnya tersinggung, karena rumahnya yang sudah disiapkan suguhan untuk para tamu, pintu rumah yang terbuka lebar, ternyata tidak ada yang datang. Padahal setahu saya, berdasarkan beberapa buku yang saya baca misalkan bukunya Gus Dur, memberi ucapan selamat Natal atau mengunjungi kerabat yang merayakan Natal itu tidak sampai merusak akidah.[26]

Larangan saling berkunjung pada saat perayaan hari raya keagamaan ini juga diamini semua informan. Meskipun tidak sampai menimbulkan konflik yang *manifest* dalam bentuk kekerasan, tetapi hal itu mengakibatkan

[25] *Wawancara* dengan Samuji, 18 September 2016.
[26] *Wawancara* dengan Samuji, 18 September 2016.

ketidak-nyamanan dalam relasi sosial. Muncul sikap saling mencurigai, saling tidak percaya, meskipun itu hanya *gemremeng ning njeru ati* dan tidak sampai ada bentrokan. Tidak adanya kekerasan dan konflik terbuka, hal itu semata-mata karena relasi kekerabatan yang sudah terjalin sudah sangat lama. Bahkan menurut Mustakim:

> Seandainya ini bukan Klepu, misalkan di Pasuruan atau di Madura, pasti sudah saling bakar masjid dan gereja. *Lha gimana,* DDII terus meyakinkan umat Islam untuk tidak menjalin relasi dengan Katolik. Maksud DDII ya relasi dalam urusan agama, tapi mau tidak mau *kan* itu juga merembet ke urusan sosial juga. Jadinya ya itu saling tidak percaya satu sama lain. Untungnya kami di sini masih menghormati ikatan kekerabatan, jadi konflik masih bisa diredam.[27]

Selain hal-hal di atas, DDII juga melarang umat Islam memakan daging yang tidak disembelih oleh orang Islam. Setiap menghadiri *slametan* atau *kundangan*, selama ini masyarakat Klepu selalu memakan hidangan yang disuguhkan tuan rumah, tanpa mempersoalkan siapa yang menyembelih daging yang disuguhkan. Tetapi sejak kehadiran DDII, kebiasaan dilarang karena tidak sesuai dengan ajaran Islam. Menurut Soewito:

> Beberapa hal yang diajarkan oleh pihak DDII ada juga disepakati sepenuhnya oleh seluruh umat Islam, misalkan tidak boleh makan daging yang disembelih oleh orang Katolik jika ada hajatan di rumah orang Katolik. Semula orang Islam di sini tidak faham hal tersebut, tapi setelah dijelaskan oleh DDII akhirnya semua mengerti. Orang Katolik juga bisa menerima penjelasan kami. Jadi kalau

---

[27] *Wawancara* dengan Mustakim, 01 September 2016.

ada hajatan di rumah orang Katolik, yang menyembelih ternaknya ya harus orang Islam biar semua undangan bisa menikmati hidangannya.[28]

Tetapi larangan itu meskipun disepakati, pada akhirnya juga berpotensi menimbulkan konflik ketika ada salah satu pihak yang melanggar. Masih menurut Soewito:

> Tetapi larangan ini, pernah juga menjadi konflik gara-gara orang Katolik melanggar kesepakatan. Hajatan mantenan yang menyembelih ternak untuk hidangannya ternyata orang Katolik, akhirnya tamu-tamu yang datang dari umat Islam tidak ada yang mau makan hidangan yang disuguhkan tuan rumah. Tuan rumah tersinggung, tapi bagaimana lagi umat Islam sebetulnya juga tersinggung karena kesepatakannya sudah dilanggar. Tetapi untungnya kita tidak memperpanjang persoalan tersebut. Kita saling menjaga perasaan saja, itu haknya tuan rumah. Kita saling memaafkan, sehingga tidak sampai terjadi konflik. Kita memang sedikit *nggak* enak hati satu dengan yang lain, tapi yang sudah ya sudah. Tidak perlu diperpanjang persoalannya, karena bagaimanapun kita adalah kerabat dan tetangga.[29]

Paparan Soewito tersebut menunjukkan bahwa potensi konflik antara umat Islam dan Katolik di Klepu sebetulnya sangat besar, yang setiap saat sebetulnya sangat mungkin manifest dalam bentuk bentrokan fisik. Tetapi, konflik itu masih dapat dikelola dengan baik, karena ikatan persaudaraan yang sangat erat di antara mereka. Ikatan persaudaraan tersebut sudah menyatukan hati mereka, sehingga gesekan dan ketagangan yang mereka alami,

---

[28]*Wawancara* dengan Soewito, 07 Agustus 2016.

[29]*Wawancara* dengan Soewito, 07 Agustus 2016.

tidak berlanjut menjadi konflik berkepanjangan. Sekali lagi, semangat menjaga persaudaraan, lebih penting dibanding memenangkan egoisme kelompok sendiri.

Semua data di atas menggambarkan bahwa kehadiran DDII dengan agenda purifikasi akidah telah berhasil memisahkan relasi antara umat Islam dan Katolik Klepu dalam hal pembangunan rumah ibadah, perawatan jenazah dan slametan, perayaan hari raya keagamaan, dan persoalan menyembelih binatang ternak yang akan dimakan umat Islam. Pemisahan itu dilakukan dengan semangat memurnikan akidah umat Islam dari kontaminasi dan percampuran dengan akidah Katolik. Di samping juga karena alasan ingin membangkitkan umat Islam dari keterbelakangan yang sudah dialami umat Islam puluhan tahun. Pada akhirnya pemisahan itulah yang menjadi bibit ketidakharmonisan antara muslim dan umat Katolik di Klepu. Pemisahan identitas teologis tersebut, mempersempit wilayah guyub rukun yang semula tidak terbatas.

Sampai hari ini, pemisahan itu terus dijalankan oleh sebagian besar masyarakat Klepu, meskipun bagi sebagian kalangan upaya DDII itu sesungguhnya telah memudarkan harmoni yang sudah terjalin bertahun-tahun. Klepu yang selama ini menjadi contoh harmoni dan toleransi, hari ini oleh sebagian kalangan sudah mulai dibincangkan inkonsistensinya sejak hadirnya DDII.

Tidak hanya purifikasi akidah, sejak kehadiran Munawar di Klepu, agenda purifikasi juga menyasar ke tradisi lain yang sudah di jalankan umat Islam Klepu bertahun-tahun semisal tahlilan, wiridan, pujian,

menabuh beduk, *berkatan*, dan praktik keislaman lain yang selama ini dianggap absah oleh muslim Klepu. Muslim Klepu baru mengenal istilah bid'ah atau haram terhadap semua aktivitas tersebut sejak Munawar, salah satu da'i DDII, mempersoalkan dan melarangnya. Soewito menyatakan:

> Awalnya Pak Munawar masih mengikuti cara berdakwah para pendahulunya yang mengikuti saja tradisi yang sudah dijalankan Muslim Klepu. Istilahnya, mengikut arus... Tetapi setelah pindah ke Dusun Sambi, Pak Munawar mulai terang-terangan tidak menyukai amalan-amalan tradisional seperti slametan, pujian, tahlilan, *piton-piton*, *tingkeban*,dan *kenduren*, Di Sambi pak Munawar memang *mangku* masjid, yaitu masjid Baitul Mukminin yang pembangunannya dirintis oleh pendahulu Pak Munawar dari DDII yaitu pak Husnul Akib, tetapi tanahnya merupakan wakaf dari *mbah* Sulni. Di Masjid tersebut, pak Munawar menerapkan ajarannya, tidak boeh ada pujian, wiridan, tahlilan. Dan di setiap pengajian di masjid tersebut, pak Munawar berulang-ulang mengingatkankan kepada jama'ah agar tidak melakukan aktivitas-aktivitas tersebut karena itu bid'ah, haram.[30]

Masih menurut Soewito:

> Di dekat masjid juga dibangun TK khusus untuk anak-anak muslim. Salah satu ruangnya digunakan untuk tempat tinggal Pak Munawar. Para pendahulu Pak Munawar tidak pernah mempersoalkan amalan dan tradisi jama'ah masjid Baitul Mukminin yang sudah ada. Ketika Pak Munawar yang *mangku* masjid tersebut, beliau mulai terang-terangan melarang.[31]

---

[30] *Ibid.*
[31] *Ibid.*

Dengan bahasa berbeda, Mariati salah satu pengurus Muslimat Ranting Klepu menggambarkan bahwa Munawar memaksakan ajaran-ajarannya yang berbeda dengan kebiasaan yang sudah dijalankan masyarakat, untuk diterima masyarakat. Tidak hanya memaksakan, Munawar dan para pengikutnya pada akhirnya membuat komunitas sendiri (komunitas DDII) ketika ajarannya banyak ditolak masyarakat.

Menurut Mariati:

> Masjid Baitul Mukminin itu sebetulnya jama'ahnya NU[32]. Tanahnya dari mbah Sulni yang NU, dibangun bersama antara masyarakat yang NU dan DDII. Tetapi yang "menguasai" masjid itu orang-orang DDII karena pak Munawar-lah yang memang menjadi kyai[33] di masjid tersebut. Sebelum kehadiran DDII, amalan jama'ah masjid Baitul Mukminin ya NU, tradisional tetapi sejak DDII tinggal di sana amalan-amalan yang sudah ada mulai dilarang. Sebetulnya para jama'ah menghendaki kalau yang menjadi imam orang NU ya amalannya harus NU, kalau pas yang

---

[32]NU yang dipahami oleh informan di sini bukanlah NU dalam pengertian formal-organisatoris, karena secara organisasi NU pada saat belum terbentuk secara resmi. Yang dikehendaki oleh informan dengan istilah NU adalah NU kultural, yaitu orang-orang yang menjalankan kegiatan keagamaan yang identik dengan perilaku dan ajaran orang-orang NU. Mereka menjalankan aktivitas keagamaan yang tradisional seperti tahlilan, pujian, tingkeban, slametan, dan sebagainya.

[33]Yang dimaksud kyai di sini bukanlah kyai yang selama ini umum dipahami masyarakat sebagai seseorang yang memiliki pesantren, santri, dengan pengetahuan agama yang sangat mendalam layaknya seorangnya ulama. Kyai yang dimaksud di sini adalah orang yang diberi kepercayaan oleh masyarakat untuk menjadi imam masjid dalam sholat lima waktu serta mengajarkan ilmu agama terhadap jama'ah masjid. Pengertian kyai yang terakhir ini lazim digunakan oleh masyarakat pedesaan.

menjadi imam da'i DDII ya *nggak* apa-apa dengan cara DDII. Tetapi orang-orang DDII tidak mau. Mereka ingin jama'ah mengikuti tata cara DDII. Karena sebagian jama'ah tidak mau, akhirnya DDII dan jama'ah yang mengikuti tata cara DDII *bikin* masjid sendiri.[34]

Sampai hari ini DDII dan para jama'ah yang sudah teredukasi ajaran DDII tetap tidak mau menjalankan tradisi-tradisi NU karena semangat purifikasinya, meskipun penolakan itu tidak seketat pada masa Munawar. Dengan kata lain, DDII saat ini sudah memiliki pengikut dari Muslim Klepu dengan amaliah yang khas ajaran DDII, meskipun amalan mereka lebih fleksibel dibanding ketika DDII di bawah kepemimpinan Munawar. Menurut Maisirah yang juga diamini Mariati:

Kalau ada keluarganya meninggal, jama'ah DDII saat ini sebetulnya juga mau mengadakan acara tiga, tujuh, empat puluh harian. Tidak seperti dulu ketika Pak Munawar masih ada, itu sama sekali tidak boleh. Tapi mereka tidak mau membaca *tahlil*, *Yasin*, yang mereka baca surat-surat pendek yang ada dalam al-Qur'an. Yang saya heran, apa *Yasin* itu bukan al-Qur'an *to* bu, *kok* mereka mengatakan membaca *Yasin* itu tidak boleh?[35]

Dalam relasi sosial, DDII juga mau menghadiri kondangan yang diadakan orang NU, tetapi mereka menolak makan tumpeng yang disediakan tuan rumah, sebagaimana yang digambarkan Mariati:

Lek kondangan di rumah orang NU, mereka tidak mau makan *asahan* (tumpeng) yang disediakan tuan rumah, karena tumpeng tersebut sudah diujubkan (diberi

[34]*Wawancara* dengan Mariati, 01 September 2016.

[35]*Wawancara* dengan Maisirah , 01 September 2016.

doa). Tetapi kalau disuguhkan di piring mereka mau memakannya. Lha apa bedanya antara tumpeng dengan makanan yang disuguhkan di piring? Itu *kan* namanya sama-sama *kondangan, slametan...*[36]

Begitulah gambaran dakwah dan purifikasi yang dilakukan DDII terhadap Muslim Klepu. Dakwah yang awalnya untuk membangkitkan kegiatan keagamaan umat Islam Klepu, pada perkembangannya menjadikan relasi antara Muslim dan Katolik bahkan intern muslim menjadi menegang. Harmoni yang selama ini terjalin mulai terusik karena identitas agama yang selama ini tidak pernah dipersoalkan, mulai mencuat ke permukaan.

Saat ini para pendatang yang masuk ke Klepu untuk berdakwah semakin banyak, ada Jahula (*Jama'ah Tabligh*), LDII (*darul hadits-pen)* dan para da'i dari Islamic Center Ponorogo –puritan-salafi. Sekali lagi issue tentang kristenisasi dan lemahnya kondisi keagamaan Muslim Klepu menjadi pemikat para *outsider* untuk melakukan dakwah di Klepu. Menurut Mustakim:

> Kalau Jahula amalannya tidak terlalu berbeda dengan NU, bahkan mereka sangat semangat dalam sholat berjama'ah dan meramaikan masjid. Kita bekerja sama dengan mereka untuk meramaikan masjid dalam hal sholat berjama'ah. Tetapi para da'i dari Islamic Center itu yang ajarannya sama dengan DDII, bahkan LDII jauh lebih keras dibanding DDII, yang perempuan pakai cadar semua. Tetapi LDII komunitasnya tidak banyak. Ya mungkin masyarakat tidak tertarik".[37]

---

[36]*Wawancara* dengan Mariati, 01 September 2016.

[37]*Wawancara* dengan Mustakim, 01 September 2016.

Kondisi Klepu terkini dengan semakin beragamnya kelompok baru yang mengekspansi kegiatan keagamaan dan sosial masyarakat Klepu, sebagaimana dipaparkan Mustakim menunjukkan, tantangan Islam tradisionalis di Klepu saat ini semakin bertambah. Tidak ada masalah jika dakwah kelompok-kelompok pendatang tersebut tidak sampai mengusik harmoni dan toleransi yang selama ini menjadi kebanggaan masyarakat Klepu. Tetapi faktanya kehadiran mereka atas nama purifikasi dan atas nama cita-cita mengidealkan Islam di Klepu, sudah bahkan mungkin terus akan mengancam harmoni yang sudah dibangun susah payah oleh masyarakat Klepu selama bertahun tahun.

3. Respon Umat Islam terhadap Upaya Infiltrasi Fundamentalis

Pembahasan tentang respon Muslim Klepu terhadap upaya infiltrasi dan purifikasi kelompok fundamentalis dalam riset ini, perlu diawali dengan paparan data tentang sosok Munawar. Sebagaimana dipaparkan sebelumnya, Munawar merupakan da'i DDII yang dakwahnya cenderung agresif dan melawan arus. Dapat dikatakan metode dakwahnya itu menjadi penyebab konflik umat Islam di dusun Sambi.

Munawar adalah da'i DDII ke empat yang dikirim ke Klepu. Dia berasal dari Paciran, Lamongan, sebuah wilayah yang bisa dikatakan sebagai basis Muhammadiyah di Jawa Timur. Sangat mungkin, Munawar lebih dekat kepada Muhammadiyah. Seperti para da'i DDII sebelumnya, pada awal kedatangannya, Munawar bertempat di rumah Modin Sukidi. Dia hanya satu tahun tinggal bersama Sukidi,

untuk selanjutnya dia pindah ke Dusun Klepu, tepatnya di rumah Bayan Suraji. Munawar tidak cukup memiliki kemampuan untuk membangun relasi kemasyarakatan secara baik dengan orang-orang di dekatnya bahkan dengan tuan rumah tempat dia "nunut" untuk tinggal.[38]

Ketika dia pindah ke Dusun Klepu dan bertempat di rumah Suraji, kisah yang sama juga terjadi. Pada awalnya orang-orang Dusun Klepu berharap, keberadaan Munawar akan membantu Islam di Dusun Klepu. Akan tetapi, dia tidak cukup bisa menarik simpati orang-orang di situ. Akhirnya, dia pindah ke Dusun Sambi dan bertempat tinggal di salah satu ruangan gedung TK Perwanida, ruangan yang dibangun oleh Pesantren Gontor yang memang diperuntukkan bagi da'i-da'i DDII yang datang dari luar,[39] sebagaimana dikisahkan oleh Soewito:

> Pak Munawar awalnya tinggal di rumah Pak Sukidi. Karena Pak Munawar orangnya memang agak kurang bisa bergaul, tidak lama Pak Munawar pindah ke Dusun Klepu. Di Klepu beliau tinggal di rumah pak Suraji, tetapi juga tidak bertahan lama. Akhirnya beliau tinggal di gedung TK yang dibangun Gontor, di dekat masjid Baitul Mukminin. Gedung TK itu ditambah dua lokal oleh Gontor yang memang diperuntukkan untuk tempat tinggal da'i-da'inya DDII, dari pada tinggal "nunut" di rumah masayarakat.[40]

Kehadiran Munawar di Dusun Sambi sudah langsung menunjukkan sikap yang bertentangan dengan masyarakat, terutama terkait amalan ibadah yang biasa

---

[38]Hamdi, *Agama dan Pergeseran Representasi: Konflik dan Rekonsiliasi di Indonesia* ,111.

[39]*Ibid.*, 112.

[40]*Wawancara* dengan Soewito, 07 Agustus 2016.

dikerjakan umat Islam. Zainul Hamdi memiliki kisah yang cukup lengkap tentang sosok Munawar ini, dan bagaimana Munawar menciptakan ketegangan di antara jama'ah masjid Baitul Mukminin:

> Seiring dengan semakin terbukanya sikap Munawar, dia mulai menerapkan aturan tentang apa yang boleh dan tidak boleh dikerjakan di Masjid Baitul Mukminin. Sikap Munawar ini jelas menciptakan bibit konflik di antara muslim Sambi, terutama yang berjamaah di Masjid Baitul Mukminin. Mengerasnya sikap Munawar itu terjadi pada saat jemaah bersepakat untuk merenovasi masjid. Kepanitiaan sudah dibentuk dan masyarakat iuran Rp 100.000 serta mengumpulkan batu kali dan kayu. Tapi, rencana renovasi masjid akhirnya tidak kesampaian karena ada insiden antara Munawar dan Mbah Yoto yang menyebabkan perpecahan.[41]

Kronologi insiden tersebut, masih menurut kisah Zainul Hamdi:

> Suatu hari, Mbah Yoto mengalunkan pujian setelah azan sambil menunggu para jemaah salat berkumpul. Tiba-tiba, kabel mik dicabut Munawar sehingga suara Mbah Yoto yang sedang pujian tidak masuk ke dalam *loudspeaker*. Tindakan Munawar ini jelas menyakitkan tidak hanya kepada Mbah Yoto pribadi, tapi juga orang-orang yang melihat kejadian itu. Tindakan Munawar tersebut dinilai sangat tidak sopan dan mencederai tatakrama kehidupan bermasyarakat. Mbah Yoto dan orang-orang lain yang marah kemudian menunjukkan sikap penentangan terbuka kepada Munawar.[42]

---

[41] *Ibid.*

[42] *Ibid.*, 113.

Peristiwa pemutusan kabel mik yang membangkitkan kemarahan orang-orang Sambi tersebut sebetulnya hanyalah sebuah *triger* untuk meletupkan perasaan orang-orang terhadap Munawar. Sikap ketidaksenangan Munawar secara terbuka dan larangannya pada pujian, menabuh beduk, tahlilan, *kondangan*, dan lain sebagainya telah memunculkan resistensi umat muslim Sambi sekalipun resistensi tersebut selama ini hanya dipendam dalam hati.

Ketersinggungan orang-orang atas tindakan Munawar bisa dipahami karena Mbah Yoto adalah putra Mbah Sulni (*wakif*) yang selama ini dituakan. Dia bisa dikatakan penduduk asli Sambi yang menjadi panutan. Dialah yang *babad* Islam di Sambi. Dialah yang mengajari salat orang-orang Sambi pasca peristiwa G30S di saat suasana politik mengharuskan orang-orang yang mengaku muslim berperilaku berdasarkan standar santri, yang itu berarti harus, minimal, menjalankan salat lima waktu. Mbah Yoto dan beberapa orang didikannya adalah cikal-bakal muslim santri di Sambi. Dia menjadi imam salat dan memimpin kegiatan tahlil di lingkungannya. Ketika Munawar sudah bertugas di Sambi, Mbah Yoto masih menjadi imam salat, terutama kalau Munawar sedang tidak ada di tempat. Tidak mengherankan jika tindakan kasar Munawar tadi membuat banyak orang yang mengetahui secara langsung maupun mendengar peristiwa itu menjadi marah.[43]

Akibat sikap Munawar tersebut, respon umat Islam menjadi terbelah. Sebagian besar memang tersinggung. Ketersinggungan itu manifest dengan memisahkan diri

---

[43] *Ibid.*, 114.

dari masjid Baitul Mukminin dan mendirikan masjid baru, yaitu masjid Darussalam yang dibangun di atas tanah Kasno, seberang jalan depan rumah Mbah Yoto yang berjarak sekitar 200 meter dari masjid lama. Orang-orang yang mendirikan masjid baru ini dipimpin oleh Mbah Yoto, salah sorang putra Mbah Sulni.

Terpisahnya jama'ah ini juga diamini semua informan. Soewito misalkan, menyatakan:

> Sejak Pak Munawar pindah ke Dusun Sambi dan berdakwah di masjid Baitul Mukminin, memang dia mulai terang-terang melarang amalan yang sudah menjadi tradisi di masyarakat Sambi seperti pujian, menabuh beduk, kondangan, dan tahlilan. Jelas saja banyak yang tidak sepakat, karena bagaimanapun masjid itu turun temurun amalannya sudah begitu. Apalagi masjid itu tanahnya wakaf dari Mbah Sulni yang babad tanah di Sambi ini. Pembangunannya *kan* juga swadaya masyarakat, meskipun dapat bantuan dari DDII. Kalau kemudian Pak Munawar dan DDII memaksakan ajarannya untuk diikuti, sudah wajar kalau ada yang kecewa dan tidak setuju sampai akhirnya membuat kelompok jama'ah sendiri dan mendirikan masjid sendiri, yaitu masjid Darussalam.[44]

Orang-orang seakan mulai tersadar akan perbedaan antara dirinya dengan Munawar. Mereka mempertanyakan apakah Munawar orang NU ataukah Muhammadiyah. Isu NU-Muhammadiyah ini jelas menjadi bagian dari isu Sambi. Bagi orang Sambi, ketidakmauan seseorang terhadap tahlil, barzanji, menabuh beduk, wiridan keras habis salat, *slametan*, dan sebagainya adalah orang Muhammadiyah karena itulah ciri-ciri ke-Muhammadiyahan yang mereka

[44]*Wawancara* dengan Soewito, 07 Agustus 2016.

tahu. Muhammadiyah di sini tidak harus dimengerti sebagai organisasi, namun identitas budaya. Sebagaimana ke-NU-an bagi mereka tidak selalu bermakna organisasi, tapi identitas kultural. Penentangan terhadap Munawar terlihat semakin berani dengan mulai terdengarnya suara-suara yang menghendaki Munawar untuk keluar dari Desa Klepu, khususnya Dusun Sambi.[45]

Persoalan tidak lantas berakhir dengan berpisahnya jama'ah yang tidak mendukung dakwah dan aktivitas Munawar. Jama'ah yang tidak ikut bergabung dengan Mbah Yoto memilih tetap ikut berjamaah dengan Munawar. Ternyata jama'ah yang tidak ikut pindah bersama Mbah Yoto tidak semata mata karena mendukung amalan dan dakwah Munawar, tetapi ada juga yang tidak pindah karena ingin tetap menjaga masjid yang diwakafkan Mbah Sulni agar tetap bermanfaat dan tidak terlantar. Kelompok ini tentu tetap menghendaki amalan tradisional sebagaimana sebelum DDII datang. Sayangnya Munawar tidak dapat mengambil hati para jama'ah yang tersisa. Sebagian memang sudah teredukasi ajaran Munawar, tetapi yang lain masih menghendaki amalan tradisional. Kelompok terakhir ini sebetulnya menginginkan agar yang menjadi imam masjid Baitul Mukminin bergantian antara DDII dan NU, sehingga amalannya juga bisa gantian, tetapi Munawar menolak keinginan itu hingga akhirnya Munawar dan para pendukungnya meninggalkan masjid Baitul Mukminin dan mendirikan masjid baru di utara jalan yang tidak jauh dari masjid lama. Hal ini dipaparkan oleh Mariati:

---

[45]Hamdi, *Agama dan Pergeseran Representasi: Konflik dan Rekonsiliasi di Indonesia*, 115.

...Sebetulnya para jama'ah menghendaki kalau yang menjadi imam orang NU ya amalannya harus NU, kalau pas yang menjadi imam da'i DDII ya *nggak* apa-apa dengan cara DDII. Tetapi orang-orang DDII tidak mau. Mereka ingin jama'ah mengikuti tata cara DDII. Karena sebagian jama'ah tidak mau, akhirnya DDII dan jama'ah yang mengikuti tata cara DDII *bikin* masjid sendiri. Masjid ini dibangun sendiri oleh DDII, dana sepenuhnya dari DDII.[46]

Sampai di sini dapat diketahui bahwa Muslim Dusun Sambi telah terpecah menjadi dua kelompok, dengan tiga masjid. Kelompok tradisional berada di Masjid Darussalam dan Masjid Baitul Mukminin, sedangkan Muslim yang teredukasi DDII membuat kelompok yang berpusat di Masjid DDII di Sambi. Fakta ini menarik, mengingat Dusun Sambi hanyalah dusun kecil dengan penduduk yang sedikit, tetapi dalam masalah ibadah dan tradisi keagamaan mereka terbelah sejak kehadiran DDII.

Pasca terbelahnya jama'ah Sambi, beberapa tokoh Islam Klepu mengadakan pendekatan ke Munawar agar Munawar melunakkan dakwahnya. Tetapi pendekatan secara kekeluargaan tidak berhasil, sehingga mereka mengadu ke DDII Ponorogo yang intinya adalah mempertanyakan tentang dakwah Munawar yang menyentuh masalah khilafiyah dan meminta DDII agar tidak menempatkan Munawar di Klepu. Jawaban pihak DDII Ponorogo saat itu sangat simpatik sehingga perwakilan pulang dengan optimisme yang menggebu-gebu. Mereka yakin Munawar akan segera dipindah dan keadaan akan kembali seperti semula. Akan tetapi, keyakinan itu segera

[46] *Wawancara* dengan Mariati, 01 September 2016.

berubah menjadi kekecewaan karena Munawar sendiri memberi laporan kepada DDII berdasarkan versinya, dan DDII justru mendukung Munawar untuk melanjutkan misi dakwahnya di Desa Klepu.[47]

Dengan kata lain, konflik Sambi tidak berhenti di lokal Sambi tetapi sudah menjadi *issue* hingga ke Ponorogo. Di tingkat Ponorogo, konflik Sambi ini bahkan melibatkan Depag, MUI, NU, dan DDII. Depag langsung mencari jalan keluar dengan melibatkan MUI, NU, DDII, dan tokoh tokoh Islam Klepu, tetapi Munawar bersikeras bahwa tugasnya datang dari DDII sehingga hanya DDII-lah yang menentukan kapan selesai tugasnya. Pernah juga difasilitasi oleh Kiai Maksum (pengasuh Pesantren Arrisalah Ponorogo) untuk mempertemukan kedua belah pihak yang bertikai dengan DDII Wilayah di Surabaya. Di pertemuan tersebut, pihak DDII wilayah berjanji akan datang ke Ponorogo untuk berembuk secara baik-baik guna mencari solusi agar umat muslim Sambi bisa seperti semula. Akan tetapi, tidak ada tindakan apapun untuk menyelesaikan konflik Sambi. Tidak ada penyelesaian apapun sampai akhirnya umat muslim Sambi betul betul terpisah menjadi dua kubu yang menempati masjidnya sendiri-sendiri.[48]

Sementara sebagian muslim lainnya di Klepu, sebagaimana sudah disinggung sebelumnya sudah ada yang menjadi pengikut ajaran DDII. Orang-orang ini biasanya sudah tidak mau ikut tahlilan dan *slametan*.

---

[47]Hamdi, *Agama dan Pergeseran Representasi: Konflik dan Rekonsiliasi di Indonesia,*120-121.

[48]*Ibid.*

Kalaupun mereka *slametan*, mereka menyebutnya dengan istilah sedekah dan tidak lagi dilakukan seperti tata cara *slametan* pada umumnya dengan mengundang orang lain ke rumah si punya hajat, namun mengirim makanan ke tetangga-tetangga sebelah. Ada juga yang tetap mengundang, tetapi yang melaksanakan tahlilan orang-orang NU. Seperti cerita Soewito berikut ini:

> Orang DDII akhirnya juga mau melakukan kenduren, suatu ketika salah seorang anggota DDII ibunya meninggal. Mereka mengundang orang-orang NU untuk tahlilan dan kenduren di rumahnya. Ada juga yang motivasinya untuk kepentingan politik, karena dia mau mencalonkan diri sebagai pejabat publik, lalu mengundang masyarakat untuk kenduren. Karena yang melakukan tahlilan orang NU tentu tatacara tahlil dan kendurennya dengan cara NU. Kalau mereka kenduren sendiri, mereka punya cara sendiri yang tidak sama dengan kebiasaan orang NU, seperti bacaan dzikirnya tidak sama, begitu juga menyajikan hidangan tidak sama, mereka biasanya tidak membuat tumpeng yang di-*ujub*-kan, tapi menyajikan hidangan makanan dalam piring.[46]

Sedangkan kalau yang mengundang slametan orang NU, mereka juga mau mendatangi undangan tersebut, tetapi mereka menolak hidangan yang di-*ujub*-kan. Mereka mau tahlilan tapi hanya membaca surat-surat pendek, tidak membaca dzikir-dzikir tahlil sebagaimana umumnya yang dibaca di kalangan NU. Mereka saat ini terpusat di Masjid Darussalam Ngapak dan Al-Ikhlas Kuniran atas yang sudah menjadi Muhammadiyah, serta Masjid DDII Sambi yang seratus persen DDII.

[46] *Wawancara* dengan Soewito, 07 Agustus 2016.

Dengan kata lain, betapapun Islam di Klepu mulai beragam dan terbagi ke dalam berbagai afiliasi ormas Islam, namun tahlilan tetap menjadi kegiatan utama hampir keseluruhan umat Islam Klepu. Menurut Mariati:

> Orang Muhammdiyah di Kuniran atas juga melakukan tahlilan, sama dengan orang NU. Setiap malam Jumat untuk kaum laki-laki dan malam Minggu untuk perempuan.Tapi kalau DDII di Sambi tidak melakukan tahlilan, mereka menyebutnya doa bersama yang dibaca adalah doa-doa pendek.[50]

Eksisnya DDII dan berdirinya Muhammadiyah menyadarkan Suwito yang pada dasarnya adalah NU untuk mengikat orang-orang yang amaliyahnya NU sebagai kelompok mayoritas ke dalam organisasi NU. Akhirnya, di awal tahun 2000, NU sebagai organisasi secara resmi berdiri di Klepu yang langsung diketuai Suwito. Sebagaimana pengakuan Soewito:

> Sebetulnya NU sudah lebih dulu ada di Klepu sebelum Muhammadiyah dan DDII. Semua umat Islam Klepu secara kultural adalah NU, tetapi secara organisatoris memang NU baru resmi di tahun 2000 awal.[51]

Jadilah umat Islam Klepu sekarang secara organiatoris terbagi menjadi tiga: NU, Muhammadiyah, dan DDII. Meskipun saat ini kelompok-kelompok yang mengeras sudah mulai lunak dan mau mengamalkan tradisi yang sudah ada, tetapi tidak dapat dipungkiri perbedaan afiliasi organisasi dan amalan ibadahnya telah menimbulkan gesekan yang bisa memicu konflik dan mengganggu harmoni.

---

[50]*Wawancara* dengan Mariati, 01 September 2016. Hal yang sama juga disampaikan oleh Mustakim dan Soewito.

[51]*Wawancara* dengan Soewito, 07 Agustus 2016.

4. Upaya Umat Islam Klepu Mempertahankan Harmoni

Sebagai masyarakat yang sudah terpolarisasi ke dalam dua kelompok sosial, masyarakat Klepu tidak mungkin terhindar dari konflik. Memang di dalamnya ada konflik, tetapi interaksi sosial tetap diupayakan berjalan lancar dan seimbang. Hal ini karena ada beberapa mekanisme sosial yang cenderung mencegah konflik yang mengganggu harmoni sosial. Sikap mengalah, kesadaran sebagai satu saudara, sistem kekerabatan, gotong royong, dan *slametan* adalah pilar-pilar budaya yang menyangga kesatuan dan harmoni sosial tersebut.

Pilar pertama agar harmoni tetap terjaga adalah kesadaran sebagai saudara dan kekerabatan. Kekerabatan memainkan peran yang sangat penting dalam relasi sosial masyarakat Klepu. Jika orang luar menjadikan agama untuk melakukan identifikasi sosial, maka bagi orang-orang Klepu hal nyaris itu tidak berlaku. Jika terjadi perselisihan dan konflik akibat perbedaan dalam menjalankan agama, yang meredamnya adalah ikatan kekerabatan dan kesadaran sebagai satu saudara. Hal ini terungkap dari pernyataan Mustakim:

> Di Klepu, persaudaraan di atas segalanya. Terjadi perselisihan itu lumrah, tapi tidak sampai mencuat ke permukaan, hanya *gemereneng ning njeru ati*, karena kita *ngeman-ngeman peseduluran*. Seandainya bukan di Klepu tapi di daerah lain seperti Pasuruan mungkin sudah terjadi bentrok fisik dan pembakaran tempat ibadah karena perselisihan disebabkan perbedaan agama. Alhamdulillah di Klepu hal itu tidak terjadi.[52]

[52]*Wawancara* dengan Mustakim, 01 September 2016.

Kasus pelanggaran kesepakatan yang dilakukan orang Katolik yang tidak memotong hewan ternak untuk suguhan kondangan dengan cara Islami, sebetulnya juga mencederai perasaan umat Islam. Tetapi atas nama persaudaraan dan kekerabatan, umat Islam tetap mau menghadiri undangan hajatan orang Katolik tersebut, dan tidak memperpanjang permasalahannya menjadi lebih runcing. Menurut Soewito:

> Orang Katolik pernah melanggar kesepakatan tentang tata cara menyembelih binatang ternak untuk hidangan hajatan, yang menyembelih ternak untuk hidangannya ternyata orang Katolik, padahal dalam kesepakatan harusnya orang Islam agar undangan yang beragama Islam dapat menikmati. Tetapi karena kesepakatan itu dilanggar, akhirnya tamu-tamu yang datang dari umat Islam tidak ada yang mau makan hidangan yang disuguhkan tuan rumah. Tuan rumah tersinggung, tapi bagaimana lagi umat Islam sebetulnya juga tersinggung karena kesepatakannya sudah dilanggar. Tetapi untungnya kita tidak memperpanjang persoalan tersebut. Kita saling menjaga perasaan saja, itu haknya tuan rumah. Kita saling memaafkan, sehingga tidak sampai terjadi konflik. Kita memang sedikit *nggak* enak hati satu dengan yang lain, tapi yang sudah ya sudah. Tidak perlu diperpanjang persoalannya, karena bagaimanapun kita adalah kerabat dan tetangga.[51]

Sikap mengalah juga merupakan pilar penjaga harmoni. Mengalah untuk mempertahan-kan kebersamaan adalah prinsip yang dijunjung tinggi di Klepu. Memang ada saat-saat kedua belah pihak agak bersitegang karena ketersinggungan terhadap aktivitas dakwah salah satu

[51]*Wawancara* dengan Soewito, 07 Agustus 2016.

pihak, misalkan ketersinggungan jama'ah masjid Baitul Mukminin terhadap dakwah DDII dan sebaliknya, tetapi selalu ada yang mengalah untuk menjaga keseimbangan hubungan sosial. Masjid boleh berbeda, tetapi hubungan dan harmoni sosial harus tetap dijaga, sebagaimana yang disampaikan Mariati:

> Meskipun pernah ada ribut-ribut karena rebutan masjid Baitul Mukminin, bahkan sampai *bikin* masjid sendiri-sendiri, tetapi sebagai penduduk asli Klepu kami tetap menjaga persaudaraan. Meskipun DDII menentang amalan kami, ya sudah kami diam saja tidak perlu ribut.. *nggih* tetap ada rasa tidak enak di hati tapi tetap bisa diredam karena kami sama-sama mengalah untuk tidak merasa paling benar.[54]

Mustakim melanjutkan:

> Kalau ada orang Katolik yang punya hajat, mereka mengalah untuk menyembelih hewan ternaknya dengan cara Islam, tujuannya agar umat Islam bisa menikmati hidangannya. Sebaliknya kalau ternyata hewan ternaknya tidak disembelih dengan cara-cara Islam, ya kami mengalah untuk tidak menikmati hidangannya meskipun kami tetap datang di acara hajatan mereka karena kami diundang. Sebelumnya sudah kami jelaskan aturan dalam agama kami agar mereka tidak tersinggung. Tentu saja sebetulnya ada ketersinggungan, tetapi itu tidak sampai menimbulkan konflik karena sama-sama saling memahami.[55]

Pilar berikutnya adalah gotong royong. Gotong royong adalah tradisi dan budaya yang tetap dilestarikan

---

[54] *Wawancara* dengan Mariati, 01 September 2016.

[55] *Wawancara* dengan Mustakim, 01 September 2016. Hal yang sama juga disampaikan Soewito dan Samuji.

oleh masyarakat Klepu. Gotong royong adalah aktivitas tolong menolong antar warga pada saat ada warga yang punya hajat. Ada banyak kegiatan masyarakat Klepu yang dapat dilakukan secara gotong royong seperti perkawinan, kematian, membangun rumah, membangun rumah ibadah, dan lain lain. Betapapun agama atau afiliasi ormas mereka berbeda, tetapi sebagai kerabat, saudara, maupun tetangga, membantu warga yang punya hajat adalah keharusan. Gotong royong ini sampai hari terus lestari meskipun DDII sudah memisahkan beberapa aktivitas sosial keagamaan muslim dan Katolik Klepu. Samuji menyatakan:

> ...jika yang meninggal orang Katolik, yang menggali kuburnya adalah orang Islam, begitu juga sebaliknya. Hajatan mantenan juga momentum untuk menjaga kebersamaan dan mempererat tali persaudaraan karena pada momen mantenan itulah warga berkumpul untuk memberikan bantuan kepada yang punya hajat baik berupa bantuan fisik maupun finansial. Agama atau afiliasi ormas mereka berbeda, tetapi sebagai kerabat, saudara, maupun tetangga, memban-tu warga yang keluarganya meninggal hukumnya wajib bagi orang Klepu.[56]

Mustakim menuturkan:

> Namanya orang desa, gotong royong itu satu kewajiban. Misalkan ada teatngga yang *mbangun* rumah, ya tetangga yang lain ikut membantu. Kalau bisa membantu tenaga, ya kita membantu tenaga sebagai kuli serabutan. Ada juga yang membantu bahan bangunan pasir, batu, atau kayu. Gantian, kalau suatu saat yang membantu itu punya hajat yang sama, ya yang dibantu akan membantu hal yang

[56] *Wawancara* dengan Samuji, 18 September 2016.

> sama. Ya seperti *mbecek* mantenan itu lho *mbak*... gantian yang membantu dan dibantu.[57]

Masih menurut Mustakim:

> Dulu sebelum kehadiran DDII, gotong royong itu juga kami lakukan dalam pembangunan rumah ibadah, meskipun itu rumah ibadahnya orang Katolik ya kami bantu. Tapi karena hal itu dilarang oleh DDII, gotong royong dalam pembangunan rumah ibadah sudah tidak kami laksanakan lagi.[58]

Slametan juga merupakan praktek kultural yang paling sering dilakukan. Slametan itu sendiri merupakan salah satu pilar yang dapat menyanggah tegaknya harmoni. Kata *slametan* berasal dari bahasa Jawa "*slamet*" yang berarti selamat atau terhindar dari bahaya dan malapetaka yang menimpa. Geertz mendefinisikan *slametan* sebagai upacara keagamaan yang melambangkan kesatuan mistis dan sosial yang di dalamnya terdapat handai taulan, tetangga, sanak saudara, bahkan juga rekan kerja. Mereka duduk bersama dan berkeliling di suatu tempat dengan membaca doa kepada Tuhan. Masyarakat Klepu mayoritas juga masih melakukan *slametan*. DDII yang awalnya menolak dan mempersoalkan aktivitas ini, tapi belakangan sikap mereka sudah mulai mengendur, bisa jadi karena mereka merasa *slametan* memang menjadi forum untuk menjalin silaturrahmi dan solidaritas sosial. Menurut Mariati:

> DDII yang dulunya sangat keras menolak slametan, sekarang mulai melunak. Meskipun mereka di rumah tidak

[57] *Wawancara* dengan Mustakim, 01 September 2016.

[58] *Ibid.*

mengadakan *slametan*, tapi mereka juga melakukannya dengan menyebutnya sedekah. Mereka juga mau menghadiri kondangan yang diadakan orang NU, tetapi mereka menolak makan tumpeng yang disediakan tuan rumah. *lek* kondangan di rumah orang NU, mereka tidak mau makan *asahan* (tumpeng) yang disediakan tuan rumah, tapi kalau disuguhkan di piring mereka mau memakannya.[59]

Memang, situasi harmoni pada masyarakat itu sebenarnya tidak selalu stabil. adakalanya harmoni itu melemah sehingga timbul kerawanan yang pada saat tertentu akan menimbulkan konflik. Situasi harmoni akan menjadi lemah bila ikatan-ikatan yang mengikat mereka menjadi rapuh dan semakin tidak berfungsi. Hal itu bisa dikarenakan kurang intensifnya pemeliharaan ikatan mereka atau adanya provokasi dari pihak luar yang memengaruhi pudarnya ikatan mereka. Tetapi adakalanya situasi harmoni akan kuat bila mekanisme sosial sebagaimana dipaparkan di atas terpelihara dengan baik, sehingga pengaruh dari luar yang merusak harmoni dapat dicegah

[59]*Wawancara* dengan Mariati, 01 September 2016.

BAB IV
PENETRASI FUNDAMENTALISME ISLAM DI KLEPU DAN UPAYA MUSLIM KLEPU MEMPERTAHANKAN HARMONI

A. Fundamentalisme Islam dan Upaya Purifikasi di Klepu

Fundamentalisme di Klepu dalam riset ini sebagaimana sudah disinggung sebelumnya menggunakan konsepnya Martin E. Marty, yaitu suatu gerakan Islam yang memiliki prinsip *oppotionalism* (paham perlawanan). Fundamentalisme dalam agama manapun mengambil bentuk perlawanan, bahkan radikal, terhadap ancaman yang membahayakan eksistensi agama, baik itu dalam bentuk modernitas, sekularisasi, dan tata nilai yang dianggap tidak sesuai dengan ajaran agama. Mereka berjuang melawan musuh-musuh yang muncul dalam bentuk komunitas atau tata sosial keagamaan yang dianggap menyimpang.

Acuan dan tolok ukur untuk menilai tingkat ancaman itu tentu saja adalah kitab suci, yang dalam kasus fundamentalisme Islam adalah al Qur'an dan al-Hadits. Dalam konteks ekspansi mereka di Klepu, *oppotionalism* tersebut didasari atas fakta bahwa muslim Klepu telah menjalankan kehidupan keagamaan yang menyimpang, baik dalam masalah akidah maupun ritual ibadahnya. Kondisi tersebut dianggap mengancam eksistensi Islam sehingga harus dilawan.

Selain itu, fundamentalisme Islam juga memiliki prinsip penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis, karena perkembangan historis dan sosiologis telah membawa manusia semakin jauh dari doktrin literal kitab suci. Perkembangan masyarakat dalam sejarah dipandang sebagai *as it should be*, sehingga masyarakat yang harus menyesuaikan perkembangannya dengan teks, bukan sebaliknya. Karena itu, kaum fundamentalis bersifat a-historis dan a-sosiologis, mereka bertujuan kembali kepada bentuk masyarakat "ideal" seperti pada zaman salaf.

Mengidealkan masyarakat seperti pada zaman salaf, Islam fundamentalis meniscayakan pembagian antara "Islam pusat" dan "Islam peripheral. Islam pusat adalah Islam yang ada di masa Nabi Muhammad saw dan secara geografis berada di timur tengah. Islam di masa itu adalah Islam yang menang dan menempati supremasi dunia. Jadi untuk menjadi menang Islam harus kembali ke "arena pusat". Sementara Islam di luar itu adalah Islam periferal. Islam ini adalah Islam yang tidak asli, dan jauh dari tipe ideal. Singkatnya, ada upaya untuk meng"universalkan" Islam yang "pusat" dan menggunakan standar itu untuk dipakai pada wilayah yang lain, termasuk di Klepu dan di belahan bumi nusantara lainnya.

Di dalam perilaku tindakan sosialnya, Islam fundamentalis berusaha mendekonstruksi tatanan kehidupan masyarakat Islam yang dianggap sinkretis karena menjalankan amalan yang mengandung takhayyul, bid'ah, dan khurafat. Sistem budaya yang dibawa oleh fundamentalis-puritan adalah sistem budaya yang

menginginkan kembalinya sistem kehidupan beragama Islam yang serba otentik dengan berpedoman pada sistem budaya yang bersumber dari teks suci. Oleh karenanya, di dalam sistem budaya kelompok sosial Islam puritan antara lain berusaha menjauhkan tridisi singkretis yang mengandung takhayul, bid'ah, dan khurafat seperti selametan, tahlilan, yasinan, ziarah, wayangan, sesaji, ngalap berkah, golek dina dan sebagainya.

Dalam sejarah gerakan Islam fundamentalis-puritan global, ditunjukkan oleh Ibnu Taimiyyah dan penerusnya Muhammad bin Abdul Wahab di Saudi Arabiah yang mengobsesikan secara romantik adanya persatuan Islam atas dasar penyeragaman konsep teologis akan kemurnian kayakinan berketuhanan dan beribadah. Menggunakan tipologi Azra, ada tiga tipe gerakan fundamentalisme Islam: klasik, pra-modern, dan kontemporer (neo-fundamentalisme).

Gerakan Wahabi, dalam tipologi Azra masuk kategori fundamentalise Islam pra modern yang selanjutnya menjadi *prototype* banyak gerakan fundamentalisme Islam. Gerakan yang dipimpin Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (1703-1892) ini banyak dipengaruhi gagasan pembaharuan Ibn Taymiyāh. Ibn 'Abd al-Wahhāb memandang umat Islam telah menyimpang dari ajaran Islam yang murni; yang menurutnya banyak mempraktekkan *bid'ah, khurafāt, taḥayūl* dan semacamnya. Dalam pandangan Wahhābī, kondisi semacam inilah yang mengakibatkan umat Islam berada dalam kondisi yang sangat terbelakang. Untuk mengembalikan umat Isalm pada ajaran Islam murni, Wahabi melakukan purifikasi, tidak

hanya berupa purifikasi *tawḥīd*, tetapi juga penumpahan darah dan penjarahan Mekkah dan Madinah, yang diikuti pemusnahan monumen-monumen historis yang mereka pandang sebagai praktek-praktek menyimpang.

Dalam konteks purifikasi di Klepu, apa yang diperjuangkan kelompok Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) untuk memurnikan aktivitas sosial dan keagamaan di sana, sangat identik dengan gerakan purifikasi *tawhid* Wahabi yang menolak aktivitas takhayul, bid'ah, dan khurafat. Aktivitas yang menyimpang dari Islam otentik ini dalam pandangan DDII menyebabkan keterbelakangan dan kekalahan umat Islam dari Katolik yang lebih eksis di Klepu.

Dalam hal penyimpangan akidah yang ada di Klepu, DDII berupaya melakukan purifikasi dalam bentuk pemisahan aktivitas muslim dan Katolik, agar muslim Klepu dapat terjaga keimanannya. Percampuran aktivitas antara Muslim dan Katolik Klepu berpotensi mengancam eksistensi Islam di sana, sehingga harus dilawan. Upaya purifikasi akidah ini terungkap dari pernyataan Suwito tokoh masyarakat Klepu yang menjadi ketua Ranting NU, menurutnya DDII telah menganggap kehidupan beragama dan bersosial masyarakat Klepu sudah keluar dari akidah Islam karena telah terjadi percampuran dalam beberapa aktivitas sosial keagamaan antara Muslim klepu-Katolik. Untuk memurnikan akidah umat Islam, aktivitas mereka harus dipisah, misalkan dalam pembangunan rumah ibadah yang selama ini dilakukan secara gotong royong. Rukun dan gotong-royong untuk membangun rumah ibadah akhirnya menghilang perlahan lahan. DDII-lah,

sebagaimana pengakuan Soewito dan Mustakim, yang diakui mengajarkan agar orang tahu dan membedakan mana yang bisa dikerjakan bersama dan mana yang khusus oleh umat beragama.

Pemisahan Islam-Katolik memang sengaja dilakukan dan diperjuangkan DDII dan Gontor. Menurut mereka umat Islam di Klepu hanya bisa bangkit kalau mereka dipisahkan dari aktivitas Katolik. Mereka berasumsi, kelemahan umat Islam Klepu selama ini karena umat Islam terlalu bergantung pada Katolik, padahal Katolik sudah banyak memperdaya umat Islam. Atas edukasi dari DDII dan Gontor itulah, Muslim Klepu akhirnya mulai mengikuti gagasan pemisahan dengan dalih bahwa tradisi selama ini yang dilakukannya salah. Mereka pada akhirnya menyadari yang benar adalah masing-masing pemeluk agama menyemarakkan agamanya masing-masing. Pemisahan aktivitas tersebut bertujuan agar akidah umat Islam tidak terkontaminasi dengan akidah Katolik. Dalam pandangan DDII maupun Gontor, membangun rumah Ibadah Katolik yang dilakukan oleh umat Islam sama artinya mendukung kegiatan keagamaan Katolik, dan itu berarti akidah umat Islam sudah tidak murni, sudah ada unsur kufur dan syirik. Untuk memurnikan akidah Muslim Klepu, maka harus dipisahkan antara umat Islam dan Katolik Klepu dalam pembangunan sarana peribadatan milik Katolik.

Tidak hanya purifikasi akidah yang mewujud dalam larangan membantu pembangunan sarana ibadah Katolik, DDII juga melihat adanya pencampuran akidah yang terjadi di Klepu dalam hal perawatan dan doa bagi

jenazah. Di Klepu sudah menjadi tradisi siapapun yang meninggal dunia akan didoakan bersama, baik oleh umat Katolik maupun muslim sesuai dengan tata cara doa masing-masing. Dengan edukasi dan pengaruh dari DDII, pada akhirnya tokoh-tokoh Islam meminta berpisah dalam hal merawat dan mendoakan jenazah. Mereka bersikeras bahwa doa hanya akan dilakukan sesuai dengan agama yang dipeluk jenazah pada saat hidupnya. Dengan demikian masalah merawat jenazah dan doa terhadap orang mati juga menjadi sasaran dakwah pemisahan. Hal ini melahirkan kesepakatan bahwa kalau ada orang Islam meninggal dunia, maka yang mengurus jenazahnya adalah orang Islam, sedang orang Katolik yang menggali kuburannya, begitu juga sebaliknya.

Dalam hal *slametan* untuk mendoakan keluarga yang sudah meninggal, dalam masyarakat Klepu juga sudah ada perubahan. Jika dulu, *slametan* untuk orang meninggal dilakukan bersama-sama, sejak adanya kesepakatan untuk "berpisah", maka *slametan* untuk orang meninggal dilakukan secara terpisah. Umat Katolik tetap diundang, tentu saja tidak untuk untuk ikut membaca doa atau tahlilan, tetapi mereka datang hanya untuk berpartisipasi dalam selamatan.

DDII juga menyebarkan fatwa tentang haram hukumnya bagi umat Islam memberi ucapan dan mendatangi pesta peringatan Natal. Semua informan riset ini mengakui bahwa DDII-lah yang melarang aktvitas tersebut. Tradisi saling mengunjungi ini sudah berjalan lama, tapi oleh DDII hal ini tidak diperbolehkan karena dianggap merusak akidah Islam. Yang disebut dengan

pesta peringatan Natal adalah sebuah tradisi untuk saling berkunjung ke rumah umat Katolik pada saat hari besar Natal sebagaimana tradisi yang terjadi pada saat Idul Fitri.

Sebagaimana disampaikan sebelumnya, fundamentalisme Islam adalah gerakan yang memiliki prinsip *oppotionalism* (paham perlawanan). Fundamentalisme dalam agama manapun mengambil bentuk perlawanan, bahkan radikal, terhadap ancaman yang membahayakan eksistensi agama dalam bentuk tata nilai yang dianggap tidak sesuai dengan ajaran agama. Mereka berjuang melawan musuh-musuh yang muncul dalam bentuk komunitas atau tata sosial keagamaan yang dianggap menyimpang. Semua aktivitas purifikasi di atas, menurut Marty, merupakan karakteristik fundamentalis yang sedang melakukan *fight against*, yaitu berjuang melawan musuh-musuh tertentu yang muncul dalam bentuk komunitas atau tata sosial keagamaan yang dianggap menyimpang dan *fight under*, berjuang atas nama Tuhan atau ide-ide lain untuk membela agama Tuhan.

Selain itu, sikap toleransi antara pemeluk Katolik dan umat Islam dalam bentuk berbagai percampuran aktivitas sosial keagamaan oleh kelompok DDII dianggap sebagai relativisme dan pluralisme agama yang keliru, oleh karena itu DDII menolak dan melawannya. Sebagaimana disampaikan Marty, salah satu prinsip dalam gerakan fundamentalis adalah penolakan terhadap pluralisme dan relativisme. Bagi kaum fundamentalis, pluralisme merupakan hasil dari pemahaman yang keliru terhadap teks dan kitab suci. Pemahaman dan sikap keagamaan yang tidak selaras dengan pandangan kaum fundamentalis

merupakan bentuk dari relativisme keagamaan karena perkembangan sosial kemasyarakatan yang telah lepas dari kendali agama.

Aktivitas Muslim Klepu yang juga dianggap menyimpang dari ajaran Islam murni adalah slametan. *Slametan* bagi DDII adalah bid'ah dan khurafat, apalagi dalam prakteknya slametan dilakukan secara bersama-sama antara muslim dan Katolik. Jika yang punya hajat adalah Katolik maka yang memimpin doa adalah Katolik, begitu juga sebaliknya. Terhadap tradisi tersebut DDII melarang umat Islam Klepu untuk melakukan, terutama di dusun Sambi yang menjadi basis dakwah DDII. DDII sendiri meskipun hari ini sudah lebih longgar dalam melarang slametan, tetapi mereka tidak melakukannya. Kalaupun ada undangan slametan dari kelompok Islam tradisionalis, mereka mau datang tapi tidak mau memakan tumpeng atau *asahan* yang disuguhkan karena mereka menganggap itu bid'ah dan khurafat.

Begitu juga dengan tahlilan, ketika pada masa dakwahnya Munawar, aktivitas tersebut sama sekali dilarang. Belakangan mereka mau melakukan, tetapi yang dibaca hanya surat-surat pendek tidak seperti kelompok Islam tradisionalis yang membaca surat Yasin dan dzikir-dzikir popular lainnya. DDII menganggap dzikir-dzikir dan dan bacaan surat-surat dalam tahlilan yang dilakukan Islam tradisionalis sebagai bid'ah karena tidak ditemukan presedennya pada masa Nabi secara spesifik serta tidak ada nash yang menjelaskannya secara tekstual skripturalis. Umat islam tidak berhak menafsirkan teks berbeda dengan apa yang dipraktekkan Nabi saw.

Aktivitas dakwah DDII tersebut tampaknya didasari oleh karakter mereka yang literal atau skriptualis terhadap teks-teks agama karena didorong semangat memegang teguh ajaran fundamental agama. Segala bentuk penafsiran terhadap teks-teks agama dikhawatirkan akan mereduksi ajaran fundamental agama. Dalam pandangan Abou Fadl, mereka memperlakukan Islam secara kaku dan tidak dinamis. Mereka sangat membesar-besarkan peran teks dan memperkecil peran aktif manusia dalam menafsirkan teks keagamaan. Mereka juga mendasarkan diri pada kepastian makna teks, sehingga implementasi perintah Tuhan, yang seutuhnya dan secara menyeluruh seakan sudah termaktub di dalam teks. Mereka selalu mengklaim bahwa pembacaan mereka atas teks sepenuhnya bersifat literal dan objektif, serta tulus melaksanakan apa yang diperintahkan oleh teks-teks itu tanpa campur tangan pribadi.

Jargon "kembali kepada al-Qur'an dan hadith" yang selalu mereka gaungkan, bagi mereka memiliki pengertian "kewajiban untuk mengikuti petunjuk al-Qur'an secara harfiyah". Hal ini karena dalam keyakinan mereka, satu-satunya jalan yang valid untuk mengetahui segala jenis hukum Islam adalah bunyi tekstual Qur'an dan hadith. Manusia dan akal pikirannya tidak memiliki kekuasaan untuk menakwilkan, menafsirkan, atau menguraikan, kecuali dalam batas kebahasaan tertentu.

Selain itu, penolakan DDII terhadap aktivitas muslim Klepu yang tidak sesuai dengan contoh pada zaman Nabi, relevan dengan karakter fundamentalis-puritan yang memiliki prinsip penolakan terhadap perkembangan

historis dan sosiologis. Kaum fundamentalis berpandangan bahwa perkembangan historis dan sosiologis telah membawa manusia semakin jauh dari doktrin literal kitab suci. Perkembangan masyarakat dalam sejarah dipandang sebagai *as it should be*, sehingga masyarakat yang harus menyesuaikan perkembangannya dengan teks, bukan sebaliknya. Karena itu, kaum fundamentalis bersifat a-historis dan a-sosiologis, mereka bertujuan kembali kepada bentuk masyarakat "ideal" seperti pada zaman Nabi dan zaman salaf. Perilaku Muslim Klepu yang dianggap jauh dari idealisme Islam pada zaman Nabi karena ada unsur unsur bid'ah, takhayul, khurafat, syirik, dan sesat harus dimurnikan dengan cara membersihkan unsur-unsur tersebut agar umat Islam Klepu mengalami kemenangan terutama menghadapi Katolik. Mengidealkan masyarakat seperti pada zaman salaf, DDII meniscayakan pembagian antara "Islam pusat" dan "Islam periferal". Islam pusat adalah Islam yang ada di masa Nabi Muhammad saw dan secara geografis berada di timur tengah. Jadi untuk menjadi menang Islam harus kembali ke "arena pusat". Sementara Islam di luar masa itu yang dalam hal ini adalah Islam di Klepu adalah Islam peripheral yaitu Islam yang tidak asli, dan jauh dari tipe ideal. DDII melakukan upaya meng "universalkan" Islam yang "pusat" dan menggunakan standar itu untuk dipakai di Klepu di belahan bumi lainnya. Karena Islam Klepu terpuruk dan kalah maka untuk menjadi menang harus diberangus dan dimurnikan.

Aktivitas purifikasi DDII di Klepu juga senafas dengan karakteristik fundamentalisme Islam dalam perspektif

Leonard Binder. Menurut Binder fundamentalisme Islam adalah "aliran keagamaan" yang bercorak romantik terhadap Islam periode awal. Mereka berkeyakinan bahwa doktrin Islam adalah lengkap, sempurna dan mencakup segala macam persoalan. Hukum-hukum Tuhan diyakini telah mengatur seluruh Alam semesta tanpa ada masalah-masalah yang luput dari perhatiannya. Melengkapi definisi tersebut, menurut Danil Pipes, kaum fundamentalis adalah kelompok yang berkeyakinan bahwa syari'ah adalah peraturan-peraturan yang kekal dan abadi sepanjang zaman tanpa perlu ditafsirkan ulang untuk menyesuaikan dengan perubahan zaman. Memperhatikan definisi tersebut, adalah wajar jika DDII menolak beragam bentuk pelaksanaan keagamaan umat Islam Klepu yang banyak terkontaminasi budaya lokal. Keinginan mereka untuk menciptakan tatanan masyarakat di Klepu yang "murni" sebagaimana pada masa-masa keemasan Islam, lebih didasari oleh pertimbangan empiris bahwa tatanan masyarakat di Klepu yang ada sudah tidak cukup kondusif bagi terbinanya kehidupan beragama.

Jika menggunakan karakteristik fundamentalis-puritan yang disampaikan Fazlur Rahman, maka gerakan puritan yang dilakukan di Klepu memenuhi tiga unsur yaitu, *pertama*, tidak terkena sentuhan Barat atau *inward oriented*. Ini merupakan karakter khas fundamentalis pra-modern seperti Wahabi. Hal ini berbeda dengan gerakan fundamentalisme modern dan kontemporer yang kelahirannya dilatarbelakangi kebencian yang sangat atas kolonialisasi dan dominasi Barat terhadap dunia Islam yang menyebabkan keterpurukan dan kemunduran umat

Islam di segala bidang. Orientasi gerakan fundamenrtalis modern dan kontemporer tidak hanya purifikasi ke dalam tetapi juga melawan dominasi Barat bahkan mendirikan khilafah islamiyyah. Fundamentalisme kontemporer inilah yang popular dengan sebutan Islam politik, karena Islam tidak hanya diperlakukan sebagai agama, tetapi Islam sebagai aliran politik, ideologi politik, atau gerakan politik yang menjadikan Islam sebagai ideologi dan secara budaya menjadikan Barat sebagai *the Others. Kedua*, keprihatinan mendalam terhadap degenerasi sosio-moral umat Islam dan usaha untuk mengubahnya. Degenerasi sosial ini terutama mewujud dalam bentuk perilaku yang jauh dari ajaran murni agama, seperti perilaku yang sarat bid'ah, sesat dan syirik. *Ketiga*, mengajak kembali kepada Islam yang sejati dan mengenyahkan tahayul-tahayul yang ditanamkan oleh bentuk-bentuk sufisme popular, seperti aktivitas selametan, tahlilan, dzikir, tawassul, kirim doa untuk leluhur, dan sejenisnya.

Kebangkitan Islam (*Islamic Revivalism*) memang muncul dalam berbagai bentuk intensifikasi penghayatan dan pengamalan Islam yang diikuti pencarian dan penegasan kembali nilai-nilai Islam dalam berbagai aspek kehidupan. Menurut Azra, fundamentalisme Islam bisa dikatakan merupakan bentuk ekstrim dari gejala "revivalisme". Jika revivalisme dalam bentuk intensifikasi keislaman lebih "ke dalam" (*inward oriented*) dan karenanya sering bersifat individu, maka pada fundamentalisme, intensifikasi itu juga diarahkan ke luar (*outward oriented*). Kebangkitan Islam di Klepu yang dimotori DDII, betapapun kehadirannya dilatarbelakangi

kondisi di dalam umat umat sendiri, tetapi sasaran aktivitas dakwahnya diarahkan ke luar (*outward oriented*) yang menjelma dalam komitmen yang tinggi tidak hanya untuk menstranformasi kehidupan individual, tetapi sekaligus kehidupan komunal dan sosial.

B. Agenda Fundamentalisme Islam di Klepu dan Respon Muslim Klepu

Menurut Kallen, fundamentalisme agama, termasuk yang berwujud radikalisme, memiliki tiga agenda. *Pertama*, merupakan respon terhadap kondisi yang sedang berlangsung. Biasanya dalam bentuk evaluasi, penolakan, atau perlawanan. *Kedua*, berusaha mengganti tatanan yang ada dengan tatanan yang lain (baru). *Ketiga*, mempertahankan ideologi yang mereka bawa sebagai kebenaran tunggal, sehingga yang berideologi berbeda harus diluruskan.

Islam fundamentalis lebih bersifat ekpansif karena keberadaannya dianggap sebagai tradisi besar (*great tradition*) yang terus bergerak memasuki wilayah tertentu dalam suatu masyarakat yang telah memiliki budaya yang dianggap sinkretis. Dengan demikian, sistem budaya sinkretis berposisi sebagai tradisi kecil (*little tradition*) yang dipaksa untuk menyesuaikan diri dengan budaya dan ajaran yang dibawa fundamentalis. Dengan kata lain, fundamentalisme Islam berposisi sebagai pihak yang memengaruhi (*great tradition*), sedangkan masyarakat yang hendak dimurnikan disebut pihak yang dipengaruhi atau ditekan (*little tradition*).

Pendapat Kallen di atas, jika digunakan untuk membaca fakta gerakan fundamentalisme agama di Klepu maka ditemukan relevansinya dengan gerakan DDII yang melakukan infiltrasi di Klepu. DDII melihat tradisi dan aktivitas Muslim Klepu syarat dengan perilaku sinkretis. Tidak hanya itu kehadiran DDII di Klepu juga berlatar kondisi umat Islam yang lemah karena dominasi Katolik yang ada di sana. Kondisi ini ditolak bahkan dilawan oleh DDII. Mereka masuk ke Klepu untuk menanamkan ajaran fundamentalis-puritan, yaitu kembali ke pada fondasi agama yaitu al-Qu'ran dan Sunnah secara literal-tekstual, dan menjalankan aktivitas keagamaan persis seperti zaman Nabi tanpa ada unsur budaya lokal yang menkontaminasi. Hal ini terlihat dari upaya DDII yang melakukan upaya pemisahan aktivitas muslim dan Katolik dalam beberapa aktivitas sosial-keagamaan seperti pembangunan geraja bersama, slametan bersama, dan memberikan ucapan Natal kepada umat Katolik yang dianggap mengotori akidah. Selain itu, DDII juga melakukan penolakan terhadap aktivitas muslim Klepu yang dianggap sarat dengan bid'ah seperti slametan, kundangan, tahlilan, menabuh beduk dan membaca pujian sebelum sholat fardlu.

Dengan demikian, sebagaimana pendapat Kallen di atas, kehadiran DDII jelas ingin mengganti tatanan dalam budaya sinkretis menjadi puritan. Dalam kasus Klepu, DDII hadir memang untuk melakukan upaya purifikasi terhadap perilaku singkretis yang ada di sana. DDII berperan sebagai *the great tradition* karena menganggap ajarannya lebih dekat dengan kitab suci dan perilaku

Nabi Saw. sementara aktivitas muslim Klepu merupakan *the little tradition* yang harus diluruskan karena dianggap jauh dari idealisme Islam murni sehingga mereka dipaksa mengikuti ajaran DDII.

Akibat tekanan tersebut, biasanya kebudayaan dan keagamaan masyarakat akan terbelah menjadi dua: menjadi puritan dan tetap menjadi sinkretis. Menjadi puritan berarti ada konversi dari sinkretis menjadi puritan. Di sisi lain, penetrasi fundamentalis yang seringkali dilakukan dengan cara radikal, menimbulkan sikap resisten dari masyarakat yang sedang ditekan (*little tradition*). Resistensi itu mewujud dalam bentuk tetap setia terhadap ajaran sinkretis, karena agama sinkretis yang mereka anut dianggap sudah sesuai menurut filsafat hidup mereka.

Kehadiran DDII dengan agenda purifkasinya, telah melahirkan konflik antara sesama muslim, yaitu antara muslim lokal, yang tetap setia mempraktekkan tahlil, slametan, kirim do'a untuk leluhur, kundangan dan berbagai ritus popular lainnya, dengan kelompok muslim puritan yang sudah teredukasi ajaran fundamentalis, yang menganggap ritus-ritus tersebut sebagai bid'ah (*heretik*). Kelompok puritan ini menganggap, ritus-ritus muslim lokal harus dibersihkan dari bid'ah. Akibat nyata dari konflik tersebut adalah masing-masing kelompok mendirikan masjid sendiri-sendiri.

Sikap ketidaksenangan Munawar seorang dai DDII secara terbuka dan larangannya pada pujian, menabuh beduk, tahlilan, kundangan, slametan, kirim doa untuk leluhur, dan lain sebagainya telah memunculkan resistensi

umat muslim Sambi. Umat Islam Klepu dusun Sambi yang tidak sepakat dengan ajaran Munawar akhirnya mendirikan masjid sendiri yaitu masjid Darussalam di wilayah Sambi juga, karena mereka sudah tidak nyaman beribadah di masjid Baitul Mukminin yang dikuasai Munawar (DDII). Padahal Masjid tersebut awalnya adalah wakaf dari masyarakat setempat—yaitu Mbah Sulni— yang pembangunannya dikerjakan secara gotong royong. Umat Islam yang terpusat di masjid Darussalam Sambi inilah yang masih mempertahankan Islam tradisional dengan budaya kejawen. Pada perkembangannya, jama'ah masjid Baitul Mukminin yang tersisa juga terpecah menjadi dua. Hal dikarenakan sebagian jama'ah terutama para ahli cucu mbah Sulni— masih menginginkan aktivitas tradisional masih dipertahankan di masjid tersebut, tetapi DDII yang dimotori Munawar tetap menolak keinginan jama'ah tersebut, sehingga akhirnya DDII pindah dari masjid Baitul Mukminin dan mendirikan masjid sendiri tidak jauh dari masjid Baitul Mukminin.

Di luar kegiatan masjid, sebagian muslim Klepu, sekalipun dalam level yang yang berbeda-beda, mulai mengikuti aturan DDII. Bahkan, dalam beberapa hal, sudah ada yang betul-betul pengikut DDII. Orang-orang ini biasanya sudah tidak mau ikut tahlilan dan selametan. Sebagiannya tetap mau selametan, tetapi mereka menyebutnya dengan istilah sedekah dan tidak lagi dilakukan seperti tata cara slametan pada umumnya dengan mengundang orang lain ke rumah si punya hajat, namun mengirim makanan ke tetangga-tetangga sebelah. Seandainya mereka diundang kenduren, mereka tetap

datang tetapi tidak mau memakan hidangan tumpeng yang diujubkan. Begitupun tahlilan, muslim Klepu yang sudah terdukasi DDII mereka tidak mau melakukan tahlilan sebagaimana yang dilakukan muslim Klepu lainnya. Mereka menyebutnya ngaji bersama, yang dibaca hanya surat-surat pendek, bukan Yasin dan dzikir-dzikir populer lainnya sebagaimana yang dipraktekkan muslim tradisionalis pada umunya. Kelompok ini mengidentifikasi diri sebagai anggota DDII dan berpusat di masjid yang dibangun DDII di Dukun Sambi. Sementara masjid al-Ikhlas Kuniran atas dan masjid Darussalam Ngapak saat ini sudah menjadi Muhammadiyah. Di daerah ini amalan Muhammadiyah lebih longgar dari pada DDII dan lebih dekat dengan amalan NU.

Bagi kelompok pertama, agama yang mereka anut betapapun itu dituduh sebagai sinkretis, tetapi sudah sesuai menurut filsafat hidup mereka, sehingga mereka tidak mengalami ketegangan dalam beragama. Bagi mereka, Islam yang mereka anut bukan Islam yang salah, tetapi Islam yang sudah mendialektikkan ajaran-ajaran inti Islam ke dalam budaya-budaya lokal Jawa. Islam yang demikian berusaha untuk selalu mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal masyarakat dalam merumuskan hukum-hukum agama. Itulah mengapa selama ini Islam yang mereka anut sesuai dengan kebutuhan mereka sehingga mereka masih ingin mempertahankannya. Dengan demikian, agama Islam yang dipeluk oleh muslim Klepu, dengan berbagai variasi tradisinya, dalam keyakinan mereka tidak bisa dipandang sebagai Islam dengan kualifikasi *low tradition*, sinkretis, sarat bid'ah, *mubtadi'*

dan karena itu tidak sah dan tertolak, tetapi bagi mereka, Islam yang dijalankan lebih merupakan sebentuk Islam yang diproduksi dari proses kontekstualisasi.

Sedangkan bagi kelompok kedua yang sudah teredukasi ajaran DDII dan mengikuti amalan versi DDII, budaya-budaya lokal yang mereka praktekkan selama ini ternyata bertentangan dengan ajaran Islam murni dan mejadi penyebab kemerosotan umat Islam. Untuk itu mereka melompat dari tradisi rendah ke arah tradisi tinggi dalam rangka mengatasi krisis.

Mengerasnya DDII dan berdirinya Muhammadiyah di Klepu menyadarkan Suwito yang pada dasarnya adalah NU untuk mengikat orang-orang yang amaliyahnya NU sebagai kelompok mayoritas ke dalam organisasi NU. Akhirnya, di awal tahun 2000, NU sebagai organisasi secara resmi berdiri di Klepu yang langsung diketuai Suwito sampai hari ini. Dengan demikian, secara organisatoris saat ini muslim Klepu terbagi menjadi tiga kelompok NU-Muhammadiyah-DDII, meskipun secara kultural NU sudah menguasai Klepu sebelum kehadiran Muhammadiyah dan DDII.

Keterpecahan umat Islam Klepu secara orginisatoris, akhirnya melahirkan khilafiyyah yang semakin runcing. Misalnya, komunitas muslim Ngapak sudah mulai melakukan salat Id sendiri karena mendapat jatah khatib dari Muhammadiyah. Kuniran Atas ketika sudah jadi Muhammadiyah juga mulai tidak mau bergabung ke takmir masjid desa, -Masjid Baitul Mu'minin. NU juga mengadakan salat Id sendiri, begitu juga DDII. Perpecahan semakin terlihat ketika terjadi perselisihan antar-ormas

Islam tentang kapan Idul Fitri. Mereka akan mengikuti komando ormas masing-masing.

Perpecahan ini, meskipun tidak sampai berujung pada bentrok fisik, tetapi sudah cukup menjadi bukti bahwa ikatan-ikatan tradisional yang selama ini menjadi simpul harmoni telah mulai tercerai. Perselisihan karena kehadiran DDII mempertegas batas-batas golongan sosial kedua kelompok, Islam puritan dan Islam sinkretis. Para pendukung Islam puritan sering memberi cap secara semena mena kepada pendukung sinkretisme sebaga muslim statistik (tidak menjalankan perintah doktrin suci). Padahal apa yang dipraktikkan oleh muslim Klepun pendukung sinkritisme itu baik-baik saja dan sesuai dengan kebenaran menurut filsafat hidup mereka. Mereka tidak menderita ketegangan karena agama yang mereka anut merupakan pernyataan mengenai kebudayaan sendiri yang dilokalisasikan. Akibat label terhadap Islam sinkretis tersebut, tidak dapat terelakkan adanya perselisihan sebagaimana digambarkan di atas.

C. Upaya Muslim Klepu Mempertahankan Harmoni

Seperti ungkapan Geertz bahwa di Jawa terdapat banyak antagonisme (pertentangan) antara para pemeluk agama, dan antagonisme ini mungkin akan menjadi lebih meningkat di masa mendatang. Meskipun terdapat perbedaan dan antagonisme, hampir semua orang Jawa memegang nilai-nilai yang sama yang cenderung melawan efek memecah dari penafsiran-penafsiran yang berbeda terhadap nilai-nilai ini.

Sebagai masyarakat yang sudah terpolarisasi ke dalam dua kelompok sosial, masyarakat Klepu tidak mungkin terhindar dari konflik. Memang di dalamnya ada konflik, tapi sebagai sebuah masyarakat, interaksi sosial tetap berjalan lancar dan seimbang. Hal ini karena ada beberapa mekanisme sosial yang cenderung mencegah konflik yang mengganggu harmoni sosial. Sikap mengalah, kesadaran sebagai satu saudara, sistem kekerabatan, gotong royong, slametan adalah pilar-pilar budaya yang menyangga kesatuan dan harmoni sosial tersebut.

Kekerabatan memainkan peran yang sangat penting dalam relasi sosial masyarakat Klepu. Jika orang luar menjadikan agama untuk melakukan identifikasi sosial, maka bagi orang-orang Klepu hal nyaris itu tidak berlaku. Jika terjadi perselisihan dan konflik akibat perbedaan dalam menjalankan agama, yang meredamnya adalah ikatan kekerabatan dan kesadaran sebagai satu saudara. Wajar jika Mustakim menyatakan, "Di Klepu, persaudaraan di atas segalanya. Terjadi perselisihan itu lumrah terjadi, tapi tidak sampai mencuat ke permukaan, hanya *gemereneng ning njeru ati,* karena kita *ngeman-ngeman peseduluran.* Seandainya bukan di Klepu, mungkin sudah terjadi bentrok fisik dan pembakaran tempat ibadah karena perselisihan disebabkan perbedaan agama. Alhamdulillah di Klepu hal itu tidak terjadi."

Sikap mengalah juga merupakan pilar pencegah terjadinya konflik. Mengalah untuk mempertahankan kebersamaan adalah prinsip yang dijunjung tinggi di Klepu. Memang ada saat-saat kedua belah pihak agak bersitegang karena ketersinggungan terhadap aktivitas

dakwah salah satu pihak, misalkan ketersinggungan jama'ah masjid Baitul Mukminin terhadap dakwah DDII dan sebaliknya, tetapi selalu ada yang mengalah untuk menjaga keseimbangan hubungan sosial. Masjid boleh berbeda, tetapi hubungan dan harmoni sosial harus tetap dijaga.

Gotong royong adalah tradisi dan budaya yang tetap dilestarikan oleh masyarakat Klepu. Gotong royong adalah aktivitas tolong menolong antar warga pada saat ada yang punya hajat. Ada banyak kegiatan masyarak Klepu yang dapat dilakukan secara gotong royong seperti perkawinan, kematian, membangun rumah, membangun rumah ibadah, dan lain-lain. Bagi masyarakat perkotaan yang mulai individualistik, gotong royong dalam hajatan mantenan sudah mulai ditinggalkan karena mereka bisa menyewa *event organizer*, sehingga hajatan matenan di perkotaan saat ini menjadi urusan privat yang pelaksanaannya tidak membutuhkan bantuan warga sekitar. Tetapi bagi masyarakat pedesaan, tak terkecuali di Klepu, hajatan mantenan adalah momentum untuk menjaga kebersamaan dan mempererat tali persaudaraan karena pada momen mantenan itulah warga berkumpul untuk memberikan bantuan kepada yang punya hajat baik berupa bantuan fisik maupun finansial. Gotong royong juga biasa dilakukan di Klepu pada saat warga ada yang mengalami kematian. Betapapun agama atau afiliasi ormas mereka berbeda, tetapi sebagai kerabat, saudara, maupun tetangga, membantu warga yang keluarganya meninggal adalah keharusan. Jika yang meninggal orang Katolik, yang menggali kuburnya adalah orang Islam,

begitu juga sebaliknya. Dan masih banyak lagi aktivitas yang dapat dilakukan secara gotong royong di Klepu seperti pembangunan rumah. Masyarakat Klepu sudah memiliki tradisi turun temurun jika ada warga yang membangun rumah, maka lain membantu baik itu tenaga atauapun bahan bangunan. Hal itu dilakukan secara bergantian bagi siapapun yang punya hajat membangun rumah. Dengan kata lain, gotong royong adalah tradisi yang dapat mempersatukan warga dan menjaga harmoni sosial, tanpa membedakan identitas agama.

Betapapun Islam di Klepu mulai beragam dan terbagi ke dalam berbagai afiliasi ormas Islam, namun tahlilan tetap menjadi kegiatan utama hampir keseluruhan umat Islam Klepu. Sebagaimana yang terlihat pada komunitas Muhammadiyah di Kuniran Atas, di mana mereka tetap melakukan tahlilan setiap malam Jumat untuk kaum laki-laki dan malam Minggu untuk perempuan. Mereka sangat menyadari bahwa tahlilan rutin adalah sarana dakwah yang baik dalam membangun solidaritas bersama untuk menjaga harmoni. Slametan juga merupakan praktek kultural yang paling sering dilakukan. Kata slametan berasal dari bahasa Jawa "*slamet*" yang berarti selamat atau terhindar dari bahaya dan malapetaka yang menimpa. Geertz mendefinisikan slametan sebagai upacara keagamaan yang melambangkan kesatuan mistis dan sosial yang di dalamnya terdapat handai taulan, tetangga, sanak saudara, bahkan juga rekan kerja. Mereka duduk bersama dan berkeliling di suatu tempat dengan membaca doa kepada Tuhan. Bagi masyarakat pedesaan slametan bukan hanya dipandang sebagai sebuah budaya,

tetapi merupakan sarana untuk dapat memenuhi niat dan hajat yang diinginkan misalnya keselamatan atas kelahiran anak, pernikahan, membangun rumah, kirim doa untuk keluarga yang meninggal dan sebagainya disertai membaca doa kepada Tuhan. Bagi mereka, slametan berfungsi sebagai sarana membangun solidaritas dan harmoni sosial karena warga duduk bersama dengan niat yang sama untuk mendapatkan keselamatan.

Mekanisme pencegah konflik di atas, terdapat satu kesamaan mendasar yang menjadi payung untuk menjaga harmoni, yaitu *podo jowone.* Keterikatan batin di antara masyarakat Klepu karena merasa *podo jowone* inilah yang memungkinkan mereka mampu menjaga keseimbangan dan harmoni sosial di tengah ketegangan-ketegangan sebagai masyarakat yang majemuk.

BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Dalam konteks purifikasi di Klepu, apa yang diperjuangkan kelompok Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) untuk memurnikan aktivitas sosial dan keagamaan di sana, sangat identik dengan gerakan purifikasi *tawhid* Wahabi yang menolak aktivitas takhayul, bid'ah, dan khurafat seperti tahlilan, kirim doa leluhur, slametan, kundangan, menabuh beduk, dan pujian. Aktivitas yang menyimpang dari Islam otentik ini dalam pandangan DDII menyebabkan keterbelakangan dan kekalahan umat Islam dari Katolik yang lebih eksis di Klepu. Dalam hal penyimpangan akidah yang ada di Klepu, DDII berupaya melakukan purifikasi dalam bentuk pemisahan aktivitas muslim dan Katolik, agar muslim Klepu dapat terjaga keimanannya. Percampuran aktivitas antara Muslim dan Katolik Klepu berpotensi mengancam eksistensi Islam di sana, sehingga harus dilawan. Pemisahan terutama dilakukan dalam aktivitas pembangunan sarana ibadah Katolik, dalam hal perawatan dan doa bagi jenazah Katolik, dan larangan bagi umat Islam memberi ucapan dan mendatangi pesta peringatan Natal.

2. Akibat tekanan fundamentalisme Islam di Klepu, keagamaan masyarakat Klepu terbelah menjadi dua: menjadi puritan dan tetap menjadi sinkretis. Menjadi puritan berarti ada konversi dari sinkretis menjadi puritan. Di sisi lain, penetrasi fundamentalis yang seringkali dilakukan dengan cara radikal, menimbulkan sikap resisten dari masyarakat yang sedang ditekan (*little tradition*). Resistensi itu mewujud dalam bentuk tetap setia terhadap ajaran sinkretis, karena agama sinkretis yang mereka anut dianggap sudah sesuai menurut filsafat hidup mereka. Kehadiran DDII dengan agenda purifikasinya, telah melahirkan perpecahan di antara sesama muslim di Klepu, yaitu antara muslim Klepu, yang tetap setia mempraktekkan tahlil, selametan, kirim do'a untuk leluhur, kondangan dan berbagai ritus popular lainnya, dengan kelompok muslim Klepu yang sudah teredukasi ajaran fundamentalis yang menjadi puritan, yang menganggap ritus-ritus tersebut sebagai bid'ah (*heretik*). Kelompok puritan ini menganggap, ritus-ritus muslim lokal harus dibersihkan dari bid'ah. Akibat nyata dari konflik tersebut adalah masing-masing kelompok mendirikan masjid sendiri-sendiri. Secara organisatoris, meslim Klepu yang awalnya adalah NU kultural, saat ini terpecah menjadi tiga kelompok NU, Muhammadiyyah, dan DDII.
3. Sebagai masyarakat yang sudah terpolarisasi ke dalam dua kelompok sosial, masyarakat Klepu tidak mungkin terhindar dari konflik. Memang di dalamnya ada konflik, tapi sebagai sebuah masyarakat,

interaksi sosial tetap berjalan lancar dan seimbang. Hal ini karena ada beberapa mekanisme sosial yang cenderung mencegah konflik yang mengganggu harmoni sosial. Sikap mengalah, kesadaran sebagai satu saudara, sistem kekerabatan, gotong royong, slametan adalah pilar-pilar budaya yang menyangga kesatuan dan harmoni sosial tersebut. Di atas semua mekanisme pencegah konflik di atas, ada satu kesamaan mendasar yang menjadi payung untuk menjaga harmoni, yaitu *podo jowone*. Keterikatan batin di antara masyarakat Klepu karena merasa *podo jowone* inilah yang memungkinkan mereka mampu menjaga keseimbangan dan harmoni sosial di tengah ketegangan-ketegangan sebagai masyarakat yang majemuk.

B. Rekomendasi

Beradasarkan temuan penelitain ini, maka peneliti merekomendasikan kepada:

1. Kementerian Agama yang paling bertanggung jawab terhadap upaya deradikalisasi agar intesif melakukan upaya deradikalisasi agama atas nama kebenaran kelompok tertentu, sehingga konflik intern antara pemeluk agama bisa dihindari.
2. Kementeriankebudayaanagarselalumempertahankan heritage yaitu Islam Jawa di Indonesia agar tidak tergilas arus fundametalisme agama yang memberangus berbagai aktivitas kagamaan atas nama purifikasi.

3. Ormas Islam NU yang paling bertanggung jawab menjaga Islam tradisional, agar terus mengawal aktivitas kegamaan muslim tradisional di Klepu.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Taufik, (ed.), *Sejarah dan Masyarakat*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987.

Amal, Taufik Adnan. "Fazlur Rahman dan Usaha-Usaha Neo-Modernisme Islam Dewasa Ini", dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam*, Peny. Taufik Adnan Amal. Bandung: Mizan, 1994.

Arifin, Syamsul. *Ideologi dan Praksis Gerakan Sosial Kaum Fundamentalis: Pengalaman Hizbut Tahrir Indonesia*. Malang: Universitas Muhammdiyah Malang, 2010.

Asad, Talal. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington: George Town University, 1986.

Azra, Azyumardi. *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post Modrnisme*. Jakarta: Paramadina, 1996.

Beatty, Andrew. *Variasi Agama Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi*. Jakarta: Murai Kencana, 2001.

Binder, Leonard. *Religion and Politics in Pakistan*. Los Angeles: The University of California Press, 1961.

Bisri, Cik Hasan. *Model Penelitian Fiqh Jilid I*. Bandung: Remaja Rosda Karya, 2010.

Bogdan, Robert & Steven J. Taylor. *Introduction to Qualitative Research Methods: A Phenomenological Approach to The Social Sciences.* New York: John Wiley & Sons, 1975 .

Bruinessen, Martin, Van. "Global and Lokal in Indonesia Islam" dalam *Southets Asian Studies.* Vol. 37. No. 2. 1999, 167.

Effendi, Bahtiar dan Hendro Prasetyo. *Radikalisme Agama.* Jakarta: PPIM IAIN, 1998.

El-Fadl, Khaled Abou, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan,* Terj. Helmi Mustofa. Jakarta: Serambi, 2006.

El Fadl, Khaled Abou. "The Ugly Modern and The Modern Ugly: Reclaiming The Beautiful" dalam *Islam, Progressive Moslems: on Justice, Gender, and Pluralism.* Oxford: Oneworld, 2003.

Esposito, John L. *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas,* Terj. Alwiyah Abdurrahman dan MISSI. Bandung: Mizan, 1996.

Euben, Roxanne L., *Musuh dalam Cermin: Fundamentalisme Islam dan Batas Rasionalisme Modern.* Jakarta: Serambi, 2002.

Faisal, Sanapiah. *Penelitian Kualitatif; Dasar-Dasar dan Aplikasi.* Malang: Y3A,1990.

Faiz, Fahruddin. *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial.* Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.

Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa,* Terj. Aswab Mahasin. Jakarta: Pustaka Jaya, 1989.

Hamdi, Ahmad Zainul. "Tragedi Kabel Mik: Sepenggal Kisah Perseteruan Islam Pribumi dan Islam Puritan di Klepu Ponorogo,"dalam Alamsyah. M. Dja'far (ed.), *Agama dan Pergeseran Representasi: Konflik dan Rekonsiliasi di Indonesia*. Jakarta: The Wahid Institute, 2009.

Hamdi, Ahmad Zainul. "Beragam Agama, Satu Jawa Ketenangan dan Ketegangan dalam Hubungan Islam Katolik di Klepu Ponorogo" dalam Jurnal *Istiqro'*, Vol. 08, No. 1, 2009.

Hikam, Muhammad AS. *Demokrasi dan Civil Society*. Jakarta: LP3ES, 1996.

Huntington, Sammuel P., "The Clash of Civilization", dalam *Foreign Affair*, Vol. 72, No. 3, 1993, 1.

Jugensmeyer, Mark. *Menantang Negara Sekuler: Kebangkitan Global Nasionalisme Religius*, Terj. Noorhaidi. Bandung: Mizan, 1998.

Kasdi, Abdurrahman. "Fundamentalisme Islam Timur Tengah: Akar Teologi, Kritik Wacana dan Politisasi Agama" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*. Jakarta: LAKPESDAM dan The Asia Foundation, 2004. Edisi No. 13, 20.

Klepu Desa Terpencil di Ponorogo 40 Tahun Lebih di Kuasai Salibis, http://www.suara-islam.com/read /index/13089/ Klepu -Desa-Terpencil-di-Ponorogo-40-Tahun-Lebih-di-Kuasai-Salibis. Diakses tanggal 10 Maret 2016.

Lutfi, Ahmad. "Analisis Dekonstruktif terhadap Radikalisme Islam: Dari Nalar Islam Pusat Menuju Identitas Islam Pribumi", dalam *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 8, No. 2, Desember 2014.

Mahasin, Aswab. "Masyarakat Madani dan Lawan-lawannya: Sebuah Mukaddimah", dalam Ernest Gellner, *Membangun Masyarakat Sipil Prasyarat Menuju Kebebasan*. Terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1995.

Marsudi dkk. *Potret Kesadaran Keagamaan Masyarakat Muslim dan Kristiani Desa Klepu Kecamatan Sooko Ponorogo".* Penelitian Kelompok, STAIN Ponorogo, 2010.

Marty, Martin E.. "What is Fundamentalism? Theological Prespective". Dalam Kung & Molt Mann (eds.), *Fundamentalism as a Ecumenical Challenge.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.

Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif.* Bandung: Rosdakarya, 2002.

Mulyana, Dedi. *Metodologi Penelitian Kualitatif: Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2004.

Muzaffar, Chandra, "Kebangkitan Islam: Suatu pandangan Global", dalam *Perkembangan Modern dalam Islam,* (ed.) Harun Nasution dan Azyumardi Azra. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985.

Nasution, S. *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif.* Bandung: Transito, 1996.

Pipes, Daniel, *In the Path of God: Islam and Political Power.* New York: Basic Book, 1983.

Rabi', Ibrahim M. Abu. "A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History", dalam *September 11: Relegious Perspectives On the Causes and Consequences,* Ian Markham and Ibrahim M. Abu-Rabi (eds.). England: Hartford Seminary, 2002.

Redfield, Robert. *Masyarakat Petani dan Kebudayaan.* Jakarta: PT. Rajawali 1985.

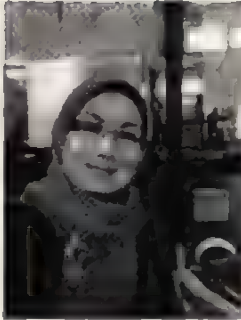
Sutiyono. *Benturan Budaya Islam: Puritan dan Sinkretis.* Jakarta: Kompas, 2010.

Tibi, Bassam. *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia,* terj. Imron Rosyidi. Yogya: Tiara Wacana Yogya, 2000.

Wahid, Abdurrahman. *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan.* Jakarta: Desantara, 2001.

Wahyudi, Chafid. *Nahdlatul Ulama dan Civil Religion: Melacak Akar Civil Religion dalam Keagamaan NU.* Yogyakarta: Graha Ilmu, 2013.

TENTANG PENULIS



Isnatin Ulfah, M.H.I dilahirkan di Surabaya 14 Juli 1974. Pendidikan penulis di saat remaja dihabiskan di pesantren. Selama 8 tahun (1986-1994) penulis nyantri di Pesantren Putri al-Fathimiyyah Bahrul Ulum Tambak Beras Jombang. Di Pesantren tersebut, penulis menempuh pendidikan formal MTsN (3 tahun) dan Madrasah Mu'allimat (5 tahun). Setamat dari pesantren, penulis melanjutkan pendidikan S1 Fakultas Syari'ah Jurusan Perbandingan Madzhab IAIN Sunan Ampel Surabaya (lulus tahun 1999). Di perguruan tinggi yang sama penulis menyelesaikan Program Migester Hukum Islam (lulus tahun 2003) dan di perguruan tinggi yang sama pula saat ini penulis sedang menyelesaikan penulisan disertasi Program Doktor.

Penulis memiliki perhatian yang sangat serius terhadap problem perempuan dalam relasi gender yang timpang dan selalu menempatkan perempuan sebagai korban, sehingga sebagian penelitiannya menyoroti isu isu gender equality. Selain itu, beberapa tahun terakhir penulis sedang tertarik dan mendalami fundamentalisme Islam sehingga sebagian penelitiannya juga berfokus pada

isu fundamentalisme Islam. Beberapa karya penelitiannya adalah *Transformasi Kesadaran Gender Perempuan dan Implikasinya terhadap Tingginya Gugat Cerai di Ponorogo* (Penelitian DIPA STAIN Ponorogo tahun 2011). *Standarisasi Mutu Pengajaran bagi Guru al-Qur'an se Kecamatan Patianrowo Nganjuk,* (Participatory Action Research/PAR DIKTIS Kemenag RI, 2010). *Pemberdayaan Kesehatan Reproduksi Perempuan bagi Penderita Tunagrahita (Ideot) di Karang Patihan Balong Ponorogo* (Participatory Action Research/ PAR DIKTIS Kemenag RI, 2011). *Menolak Kesetaraan: Counter Discourse* dan Motif Politik di Balik Gagasan Anti Feminisme Muslimah Hizbut Tahrir Indonesia (Penelitian DIPA STAIN Ponorogo tahun 2012). *Konflik Agama dan Kekerasan terhadap Perempuan: Interseksi Kekerasan Berbasis Agama dan Kekerasan Berbasis Gender dalam Konflik Sunni-Syi'ah Sampang Madura* (Penelitian DIKTIS Kemenag RI, 2012). *Dari Moderat ke Fundamentalis: Pergeseran Pemahaman dan Keagamaan Perempuan NU di Ponorogo* (Penelitian DIPA STAIN Ponorogo, 2013). *Nalar Fiqih Muslimah Hizbut Tahrir Indonesia di Balik Gagasan Anti Kesetaraan Gender* (Penelitian DIPA STAIN Ponorogo, 2014). *Pergulatan Islam Kultural dan Islam Fundamental tentang Budaya Lokal sebagai Sumber Hukum Islam: Mengkaji Pemikiran Nahdlatul Ulama dan Hizbut Tahrir Indonesia.* (Penelitian DIPA STAIN Ponorogo 2015). Harmoni yang Terusik: Upaya Muslim Klepu Menjaga Harmoni di Tengah Massifnya Fundamentalisme Islam di Klepu Sooko Ponorogo (Penelitian DIPA STAIN Ponorogo, 2016).

Beberapa penelitiannya sudah dipublikasikan di berbagai jurnal (2010-sekarang), di antaranya: *Paradigma*

Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh: Kajian Ushul Fiqh Yang Membebaskan Perempuan (Jurnal Paramedia, IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2010). *Menolak Kesetaraan: Counter Discourse dan Motif Politik di Balik Gagasan Anti-Feminisme Muslimah Hizbut Tahrir Indonesia* (Jurnal Musawa PSG UIN SUKA, 2011). Menggugat Perkawinan: *Transformasi Kesadaran Gender Perempuan dan Implikasinya terhadap Tingginya Gugat Cerai di Ponorogo* (Jurnal Kodifikasia P3M STAIN Ponorogo, 2012). *Melahirkan Kembali Ulama Perempuan: Refleksi atas Kelangkaan Ulama Perempuan di Indonesia* (Jurnal Justitia, STAIN Ponorogo, 2012). *Epistemologi Hukum Islam Muslimah Hizbut Tahrir Indonesia di Balik Gagasan Anti Kesetaraan Gender* (Jurnal Justitia, STAIN Ponorogo , 2014). *Pergeseran Pemahaman Keagamaan Kaum Tradisionalis (NU) di Ponorogo* (Jurnal Akreditasi Al-Tahrir STAIN Ponorogo, 2014). *Wacana Tandingan Puritanisme Islam tentang Peran Perempuan: Mengkaji Bangunan Epitemologi Hukum Taqiy al-Din al-Nabhani* (Jurnal Justitia, STAIN Ponorogo, 2015).

Buku yang hadir di tangan pembaca ini adalah bukunya yang ke lima. Sebelumnya, beberapa hasil penelitiannya sudah diterbitkan dalam bentuk buku, yaitu *Fikih Ibadah: Menurut al-Qur'an, Sunnah, dan Kajian Berbagai Madhab* (STAIN Ponorogo Press, 2009). *Menggugat Perkawinan: Mengoptik Fenomena Tingginya Gugat Cerai dengan Kacamata Feminisme* (STAIN Ponorogo Press, 2012), *Dari Moderat ke Fundamentalis: Pergeseran Pemahaman Keagamaan Kaum Tradisionalis di Ponorogo* (STAIN Ponorogo Press, 2014). *Perempuan di Tengah Konflik Agama: Fakta Kekerasan terhadap Perempuan dalam Konflik Sunni-Syi'ah Sampang Madura* (Imtiyaz Surabaya, 2015).

Selain aktif menulis di berbagai jurnal, penulis juga berkesempatan papernya lolos di ajang Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS). Tahun 2010 di Banjarmasin, 2012 di Mataram, 2014 di Balikpapan, dan 2016 di Lampung.

Saat ini penulis mengabdikan diri sebagai tenaga pengajar di IAIN Ponorogo sejak 2005, di samping juga mengabdikan diri untuk masyarakat melalui Fatayat NU Cabang Ponorogo sebagai Ketua II (2012-2017) dan Ikatan Sarjana NU (ISNU) Cabang Ponorogo sebagai wakil ketua (2012-2017).


FATAYAT NU

HARMONI YANG TERUSIK

Pengalaman Muslim Klepu Menjaga Harmoni dari Ekpansi Fundamentalisme Islam

Sejak tahun 1980an, Desa Klepu Kec. Sooko Kab. Ponorogo menjadi cermin toleransi dan harmoni yang sangat tinggi antara umat Islam dan Katolik, dalam bingkai budaya Jawa yang kuat. Hampir semua tulisan tentang Klepu selalu mengupas sisi ini. *"Podo Jowone"* (sama-sama Jawa). Kejawan inilah yang menjadi simpul dan mengikat mereka dalam menjaga keseimbangan sosial di tengah ketegangan-ketegangan sebagai masyarakat yang majemuk.

Ternyata harmoni itu beberapa tahun terakhir sudah mulai goyah. Tidak hanya antara pemeluk Islam dan Katolik, tetapi di intern pemeluk Islam. Ditengarai, kehadiran Islam fundamentalis—yang oleh masyarakat Klepu disebut sebagai pendatang dari luar—telah menceraiberaikan harmoni tersebut. Dengan argumen meluruskan akidah umat Islam yang rusak, memberangus bid'ah, dan menolak takhayyul, Islam fundamentalis melakukan purifikasi akidah dan ritual sosial-keagamaan muslim Klepu.

Ekpansi kelompok fundamentalis ke desa Klepu ini tentu mengkhawatirkan banyak kalangan yang selama ini melihat Klepu sebagai cermin harmoni di tengah perbedaan. Masyarakat Klepu sendiri sesungguhnya mulai terusik, ada keinginan yang kuat dari beberapa kalangan terutama para tokoh agamanya untuk tetap menjaga harmoni melalui perilaku sosial-keagamaan yang sudah mereka jalankan turun temurun. Berdasarkan paparan di atas, buku ini berupaya mencari jawaban upaya apa yang dilakukan Muslim Klepu dalam mempertahankan harmoni di tengah upaya purifikasi yang dilakukan fundamentalisme Islam.



STAIN Ponorogo Press
Jl. Pramuka 156 Ponorogo 63471
Telp. (0352) 481277 | e-mail: pppm.ponorogo@gmail.com


ISBN 978-602-9312-98-0